تصنیف: پروفیسر محمدؒ ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ و تحشیہ: پروفیسر غلام احمد حریری - ایم - اے

حیات امام ابنِ حزمؒ

سیرت و سوانح - عصر و عہد - افکار و آرا

شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز

لاہور - پشاور

حیدر آباد - کراچی

حیات

امام ابن حزمؒ

سیرت و سوانح ○ عصر و عہد ○ افکار و آراء ○ اتباعِ کتاب و سنت

○

تصنیف

پروفیسر محمد ابو زہرہ
لار کالج فواد یونیورسٹی قاہرہ، مصر

ترجمہ و تحشیہ

پروفیسر غلام احمد حریری
ایم۔ اے (عربی)، ایم۔ اے (علوم اسلامیہ) ایم۔ او۔ ایل (عربی)،
فاضل السنہ شرقیہ
صدر شعبہ اسلامیات اسلامیہ کالج لائل پور

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز

لاہور ــــ پشاور ــــ حیدرآباد ــــ کراچی

سلسلہ مطبوعات نمبر ۳۵۱

تصنیف

پروفیسر محمد ابوزہرہ فواد یونیورسٹی قاہرہ

ترجمہ و تحشیہ

پروفیسر غلام احمد ایم اے صدر شعبہ اسلامیات ،
اسلامیہ کالج لائل پور

طابع

شیخ نیاز احمد

مطبع

علی پرنٹنگ پریس لاہور

کتابت

محمد رفیق خوش نویس مکھن پورہ لاہور

قیمت ———— روپے

اشاعت اول ———— ۱۹۶۴ء

ناشران

شیخ غلام علی اینڈ سنز، کشمیری بازار لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظِ مترجم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی اَمَّا بَعْد

پروفیسر محمد ابوزہرہ لاء کالج فواد یونیورسٹی قاہرہ (مصر) کا نام نامی پاکستان کے علم دوست حضرات کے لئے اب نیا نہیں۔ ائمہ کرام و فقہائے عظام امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی، احمد بن حنبل، شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام جعفر صادق رضوان اللہ علیہم اجمعین پر ان کی بیش بہا تصانیف اردو میں ترجمہ ہو کر مقبول خاص و عام ہو چکی ہیں۔ پروفیسر محمد ابوزہرہ کی کتب کی اشاعت کا بیڑا سب سے پہلے لاہور کے المکتبۃ السلفیہ نے اٹھایا۔ جب کہ انہوں نے حیات امام احمد بن حنبل بڑی آب و تاب سے شائع کی۔ اس کے مسلسل و پیہم ترجمانی کا یہ کام جاری رہا یہاں تک کہ ان کی تمام تصانیف اردو کے قالب میں ڈھل کر منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئیں جب جنوری ۱۹۵۷ء میں پروفیسر مذکور پنجاب یونیورسٹی لاہور کی منعقدہ عالمی مذاکرہ میں شرکت کے لئے لاہور تشریف لائے اور مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب نے حیات احمد بن حنبل (اردو) کا ایک نسخہ ان کی خدمت میں پیش کیا تو انہوں نے اس پر بے حد مسرت کا اظہار کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مصر کے اس فاضل یگانہ اور دورِ حاضر کے فقیہ شہیر کی زندہ یادگار کتب اردو خواں طبقہ کے لئے نعمتِ غیر مترقبہ ثابت ہوئیں۔ ائمہ اربعہ کی سیرت و سوانح، عصر و عہد، افکار و آراء اور فقہی اجتہادات پر اردو تو کجا عربی زبان میں بھی اتنا مواد یکجا نہیں ملتا تھا۔ مگر شیخ ابوزہرہ کی مہارت فقہ اور علمی وسعت کا یہ عالم ہے کہ ایک ایک امام سے متعلق معلومات کا انبار لگا دیا۔

للہ الحمد کہ اسی سلسلہ کی ایک اور اہم کتاب اہلِ علم کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں اور وہ ہے — حیات امام ابن حزم — یہ کتاب شیخ ابوزہرہ نے سوانح ائمہ اربعہ اور سیرتِ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ کے بعد تحریر کی اور اسی ترتیب سے یہ ترجمہ زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظرِ عام پر آرہا ہے۔ خاکسار کو صاحبِ ممدوح کی کتب سے جو ربط و تعلق رہا ہے اس کی روشنی میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ اس کتاب میں پروفیسر

ابوزہرہ بمصداق ؎ "معمار نقش ثانی بہتر نہد ز اول" مقابلۃً زیادہ فصیح وبلیغ نظر آتے ہیں۔ ان کی شانِ خطابت جو ان کی تحریر کی نمایاں خصوصیت ہے اس کتاب میں مکمل طور پر معرضِ ظہور میں آئی ہے۔ وہ لکھتے کیا ہیں برسرِ منبر بلیغانہ انداز میں خطبہ دیتے ہیں جس سے قاری مسحور ہوتا چلا جاتا ہے اور ان کا ایک ایک فقرہ قلب وجگر میں پیوست ہوتا جاتا ہے۔

راقم کو لاہور کی عالمی مجلس مذاکرہ میں اور اس کے علاوہ بھی براہِ راست ان کے ملفوظات گرامی سننے کی سعادت حاصل ہو چکی ہے۔ دوران تقریر ان کا ایک ایک لفظ ایک دوسرے سے جدا، اپنے معنیٰ ومقصود میں واضح اور جوشِ ایمان وایقان کا مظہر ہوتا تھا۔ آپ کا اسلوبِ تحریر بھی اسی طرز وانداز کا حامل اور خطیبانہ شان رکھتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں جہاں عربی زبان کو خداوند کریم نے لاتعداد یگانہ ویکتا صفات سے مخصوص وممیّز کیا ہے وہاں اسے یہ عظیم خصوصیّت بھی عطا کی ہے کہ اس میں شانِ خطابت کا مظاہرہ بڑی آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ دنیا کی کوئی زبان اس وصف میں عربی کی ہمسر وہمتا نہیں ہوسکتی۔ خطیبانہ آن بان کی ایک جھلک دیکھنا مقصود ہو تو پروفیسر ابوزہرہ کی تصانیف مطالعہ کی جائیں۔

حیات ابنِ حزم میں میں نے یہ محسوس کیا کہ اس میں شیخ کی دوسری کتابوں کی نسبت تکرار کم ہے اور ان کی کتب کا قاری اس میں اکتاہٹ وبیزاری کے جذبات کے عین برعکس جدّت طرازی وذوق آفرینی کی آمیزش پاتا ہے۔

راقم آثم آغاز کار ہی سے امام ابنِ حزم کے جذبۂ اتّباعِ نصوص سے متاثر تھا۔ چنانچہ حیاتِ ابن قیمؒ کی ترتیب وتہذیب کے بعد دل میں اس جذبہ نے کروٹ لی کہ امام ہمام، ابنِ حزم کی سیرت وسوانح کا بیڑا اٹھایا جائے۔ اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لئے شیخ ابوزہرہ کی تصنیفِ لطیف سے بہتر اور کوئی کتاب دستیاب نہ ہوسکی اور حقیقت یہ ہے کہ ہے بھی نہیں۔ لہٰذا ترجمہ کے لئے ——— اس کتاب کا انتخاب عمل میں آیا۔ یوں تو سیر ورجال کی کوئی کتاب "فردوس گم گشتہ" سرزمینِ اندلس کے اس عظیم محدّث وفقیہ کے ذکرِ جمیل سے خالی نہ تھی۔ کم وبیش سبھی کتابوں میں آپ کے سیر وسوانح مختصراً درج ہیں مگر اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ابن حزم پر بڑے سائز کے ۵۳۸ صفحات کی کتاب لکھنا پروفیسر ابوزہرہ ہی کو زیب دیتا ہے ؎

این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

حیاتِ امام ابنِ حزم اپنے دامن میں اس قدر جامعیت و وسعت رکھتی ہے کہ کسی تبصرہ کی محتاج نہیں۔ اس کی مدح و ستائش میں کچھ کہنا "کوہ کندن و کاہ برآوردن" سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ دراصل لوحِ کتاب پر پروفیسر ابوزہرہ کا نام نامی و اسم گرامی اس بات کی ضمانت کے لئے کافی ہے کہ کتاب میں ہر چیز موجود ہے جس کا کسی نہ کسی طرح ابنِ حزم کی ذات سے تعلق ہو سکتا ہے یا ان کے مخصوص فقہی مکتبِ خیال سے۔ اس میں آپ کو ابنِ حزم کی سیرت و سوانح، عصر و عہد، گرد و پیش، طلبِ علم، شیوخ و تلامذہ، سیاسی کوائف و احوال، طلبِ علم میں کثرتِ اسفار، علمی وسعت، معاصرین کی شہادت، ان کے مصدر و مآخذ، عمقِ فکر و نظر، اسلوبِ تحریر، افکار و آراء، فقہ ظاہری کی خصوصیات، افکار و معتقدات، سیاسی نظریات، اصول و قواعد، شرعی دلائل و براہین، نفیِ قیاس و رائے، فقہ ظاہری کے منفرد مسائل۔ خلاصۂ کلام ہر وہ چیز ملے گی جو حیاتِ ابنِ حزم کی ترتیب و تہذیب کے لئے ازبس ناگزیر تھی۔

جہاں تک امام ابنِ حزم کی شخصیت اور ان کے علم و فضل کا تعلق ہے مصنف نے اس بحث کو تشنۂ تکمیل نہیں چھوڑا بلکہ ان کے تبحرِ علمی کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ آپ کی ذات میں مختلف قسم کے علوم و فنون جمع ہو گئے تھے۔ حدیثِ نبوی سے جو ربط و ضبط نہیں رہا آپ کی تصانیف اس کی زندہ گواہ ہیں۔ ابوزہرہ نے ایک فقرہ ھُوَ الْمُحَدِّثُ الْعَظِیْمُ الَّذِیْ یَجْمَعُ اَشْتَاتَ الْحَدِیْث۔ " کہ کر ان کے محدثِ عظیم اور حافظ الحدیث ہونے پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے۔ ان کی فقہ دانی کا یہ عالم تھا کہ ائمہ اربعہ کی فقہ ہائے اربعہ سے اختلاف کر کے فقہ ظاہری کی بنا ڈالی یا کم از کم اسے فروغ دیا۔ کتاب و سنت فقہ ظاہری کا اوڑھنا بچھونا ہے جسے کسی قیمت پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ابنِ حزم کی مہارتِ منطق و فلسفہ کا یہ عالم تھا کہ ارسطو تک کی غلطیاں نکالتے۔ ابوزہرہ کہتے ہیں:

"یُخْطِئُ ارسطو فی منطقہ"۔

فلسفہ میں وہ نام پایا کہ امام غزالی سے بھی سبقت لے گئے۔

آپ اولین فلسفہ دان عالمِ دین جنہوں نے فلاسفہ کے معتقداتِ باطلہ کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر دیں اور انہی کے دلائل سے ان کا ناطقہ بند کر دیا۔ امام غزالی آئے

تو ابنِ حزم کی ہموار کردہ راہ پر گام زن ہوئے۔

ابوزہرہ لکھتے ہیں:۔

"یُسبق الغزالی الیٰ مناقشتھم وادحاضِ حججھم"

ادیان و ملل اور اسلامی فرقہ جات سے اس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے کہ کتاب "الفصل" جیسی کبیر الحجم کتاب لکھ ڈالی جس کے سامنے عبدالکریم شہرستانی کی الملل والنحل کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔

شیخ ابوزہرہ کہتے ہیں کہ جو چیز ابن حزم کو دیگر علماء سے ممتاز کرتی ہے وہ ان کا ادبی اسلوبِ تحریر ہے۔ انہوں نے "طوق الحمامہ" سے طویل اقتباسات نقل کئے ہیں جن کی فصاحت و بلاغت کے سامنے حریری و ہمدانی کی عبارت آرائی ماند پڑجاتی ہے اور جن کی عبارت صاف و شفاف پانی کی طرح رواں دواں نظر آتی ہے۔

مصنف ابن حزم کی ہمہ گیر شخصیت میں صرف ایک خامی کی نشان دہی کرتے ہیں اور وہ ان کی طبعی حدّت و شدّت ہے۔ ابن حزم پر نقد و تبصرہ کرتے وقت دوسرے علماء نے بھی ان کی شخصیّت کے اس کمزور پہلو کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ مخالفین کو معاف کرنا نہیں جانتے اور ان پر تنقید کرتے وقت ان کی عظمتِ شان کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ وہ یہاں تک کہ دیتے ہیں "صَدَقَ رَسُوْلُ اللّٰہِ وَکَذِبَ مَالِکٌ"۔ نیز کہتے ہیں "اَوَّلُ مَنْ قَاسَ اِبْلِیْسُ"۔

مصنّف نے ابن حزم کی درشتیِ طبع کی جو توجیہ کی ہے وہ بڑی پسندیدہ اور معقول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص بھی ان حالات سے دوچار ہو جن سے ابنِ حزم کو واسطہ پڑا تو مغضوب الغضب اور تند خو ہو جانا ناگزیر ہے۔ فقہائے عصر نے ابن حزم کے خلاف حقد و بغض کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جس کو انہوں نے بڑی تفصیلات سے ذکر کیا ہے۔ اس کی حد یہ ہے کہ انہوں نے ان کی تفصیلات تک کو نذرِ آتش کردیا۔ کسی صاحب تصانیف عالم کو سب سے بڑی اذیّت جو دی جاسکتی ہے وہ یہی ہے کہ اس کی فکری کاوشوں اور جدّ و جہدِ حیات کے حاصل کو صفحۂ ہستی سے نابود کردیا جائے اور یہی ان سے ہوا پھر یہ کس طرح ممکن تھا کہ ابن حزم ایسا شخص جو صرف ایک عالمِ دین ہی نہ تھا بلکہ دولت و ثروت میں ممتاز جاگیردار بھی تھا ایسے لوگوں سے مہر و محبّت کا سلوک کرتا لہٰذا ان کی

آتشِ غضب کا بھڑک اٹھنا ایک طبعی امر تھا۔ مصنّف اس کی دوسری وجہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ایک مرض کے باعث ابنِ حزم میں چڑچڑا پن پیدا ہوگیا تھا جس کے باعث وہ جذباتِ الفت و مودّت کو کھو بیٹھے۔

خاکسار نے اپنے اساتذہ کی زبانی یہ روایت سُنی ہے کہ مُحیِ سنّت حامی بدعت مولانا امام عبدالجبار غزنوی مرحوم کو ابنِ حزم سے بڑا تعلقِ خاطر تھا مگر یہ چیز اکثر کھٹکتی کہ ابن حزم اکابر و اعاظم کا ادب ملحوظ نہیں رکھتے۔ خواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف ہوئے تو جسارتِ ابنِ حزم کی وجہ پوچھی۔ فرمایا

"ایں غلبۂ عشق است نے ترکِ ادب"

حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا جذبۂ اتباعِ رسول اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ وہ حدیثِ نبویؐ کے ہوتے ہوئے کسی کے قول کو خاطر میں نہیں لاتے۔ اس کی انتہاء یہ ہے کہ وہ اقوالِ صحابہ کو بھی حجّت نہیں گردانتے اور صاف فتویٰ صادر کرتے ہیں۔

"لَا حُجَّةَ فِي قَوْلِ اَحَدٍ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نبی کریم کے بعد کسی کا قول حجّت نہیں۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

"لَيْسَ لِاَحَدٍ اَنْ يُّقَلِّدَ اَحَدًا۔"

نیز فرماتے ہیں:۔

"التقلید حرامٌ"

پھر اس کے اثبات میں کتاب و سنّت کے براہین و دلائل بڑی کثرت سے پیش کرتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابنِ حزم کے خیال میں جو شخص بھی قولِ پیغمبرؐ سے سرِمُو انحراف کرتا ہے آپ اس کے حق میں درشت الفاظ کہنے سے بھی گریز نہیں کرتے۔ کوئی مخصوص دینی شخصیّت ابنِ حزم کے شدید نقد و نظر کی آماجگاہ نہیں بلکہ الفاظ کے یہ تیر کبھی امام مالک و ابوحنیفہ پر چلائے جاتے ہیں اور کبھی امام شافعی و احمد ان کی تیغ بے نیام سے گھائل ہوتے ہیں۔ بچتا وہی ہے جو ظواہر نصوص کی پیروی کرتا ہو اور ان کی موجودگی میں کسی کے قول و فعل کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔

خلاصۂ کلام ابنِ حزم کے مذہب و مسلک کا حاصل یہ ہے کہ نصوصِ کتاب و سنت

کی پیروی کا نام دینِ اسلام ہے اور بس۔ کسی بڑے سے بڑے شخص کا قول صرف اسی وقت سند کا درجہ رکھتا ہے جب کتاب و سنت سے متصادم نہ ہو۔ جب اس کی تائید قرآن و سنّت سے نہ ہوتی ہو تو وہ قطعی طور پر بے وزن ہے خواہ اس کا قائل کوئی ہو۔

دورِ حاضر میں جب کہ بعض ابجد شناس علوم دینیہ سے نابلد محض ہونے کے باوجود مفسرِ قرآن بنے بیٹھے ہیں اور علم و فضل کی اس ننگ دامانی کے باوجود محدثین کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر نقد و نظر کے دعوئی دار ہیں شدید ضرورت ہے کہ ابنِ حزم ایسے علماء کے فرمودات و ارشادات کی اشاعت کر کے حدیثِ رسول کی اہمیّت و ضرورت سے جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو روشناس کرایا جائے۔ انکار حدیث کے شجرۂ خبیثہ کے استیصال کے لئے اس سے زیادہ موثر اور کوئی ذریعہ نہیں کہ حدیث رسول اللہ کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کی جائے۔ تاکہ برگ و بار لانے سے قبل ہی یہ خبیث پودا صفحہ ہستی سے مٹ جائے۔

میں ترجمہ کے بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتا، قارئین کرام ہی اس کی اچھائی یا بُرائی کا فیصلہ کر سکیں گے۔ اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں نے دیانت دارانہ، محنت و کاوش سے کام لیا۔ اور اپنی محدود بساط کے مطابق مصنّف کا مقصد آسان سے آسان الفاظ میں بیان کر دیا۔ مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم سوادی کا پورا پورا احساس ہے۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ ذیلی عنوانات بڑی سوچ بچار سے قائم کئے۔ مصنف نے صرف نمبر دینے پر اکتفا کیا تھا عنوانات کی تعیین کرنے میں مرکزی مضامین کو ملحوظ رکھا۔

میں کارکنان کتابِ منزل شیخ غلام علی اینڈ سنز کشمیری بازار لاہور کا خلوص دل سے سپاس گذار ہوں کہ انہوں نے عربی کے ایک طالب علم کو ایک مایہ نازِ مصنّف کی گراں بہا اور قیمتی کتاب کے ترجمہ کی خدمت تفویض کی اور کتاب کو بڑی آب و تاب کے ساتھ شائع کیا۔ بارگاہِ ایزدی میں دعا گو ہوں کہ خداوند کریم یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے میرے، میرے والدین و اساتذہ مصنف طابع و ناشر سب کے لئے اخروی فلاح و بہبود کا سبب بنائے۔

"واٰخر دعوانا انِ الحمد للہِ رب العالمین"

۲۲ شوال المکرم ۱۳۸۳ھ ، ۷ مارچ ۱۹۶۴ء
۶۱ - ڈی پیپلز کالونی لائل پور

خاکسار مترجم غلام احمد حریری ایم۔ اے
پروفیسر و صدر شعبہ اسلامیات اسلامیہ کالج لائل پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِ الْمَبْعُوْثِ رَحْمَۃً لِلنَّاسِ اَجْمَعِیْنَ، وَالْهَادِیْ اِلٰی صِرَاطِ الْمُسْتَقِیْمِ، قَدْ نَزَلَ عَلَیْہِ الْقُرْاٰنِ الْکَرِیْمِ بِاَکْمَلِ شَرِیْعَۃٍ، وَاَهْدٰی طَرِیْقَۃٍ. نَزَلَ بِہِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنَ، وَبَیَّنَہُ الرَّسُوْلِ الْحَکِیْمِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ وَسَلَّمَ

حمد و صلوٰۃ کے بعد عرض گذار ہوں کہ میں بتوفیق ربانی قبل ازیں ائمہ اربعہ کے سیرت و سوانح تحریر کر چکا ہوں۔ ائمہ اربعہ کی امامت پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ اجتہاد و استنباط میں ان کے طریقہ کی پیروی کی جاتی ہے۔ جو لوگ منصب اجتہاد تک پہنچ سکے اور نہ طریق اعتدال کی آخری حد تک انہیں رسائی حاصل ہوئی وہ ان کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں۔ پھر یا تو دلیل معلوم کرنے کے بعد ان کا اتباع کرتے ہیں یا بلا دلیل ان کی تقلید کرتے ہیں۔

بارگاہِ ایزدی سے پھر مجھے توفیقِ مزید ارزانی ہوئی اور میں نے اس امام کے سیرت و سوانح پر ایک کتاب لکھی جو منصب اجتہاد پر فائز تھے۔ انہوں نے مسائل میں اجتہاد کیا اور کانٹ چھانٹ بھی کی۔ ان کی سعی و جہد کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کو وہی ترو تازگی اور وسعت و جامعیت نصیب ہوئی جو اسے دورِ اول میں حاصل تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ عظیم امام چند ایک مسائل کے سوا اپنے اجتہاد و بحث اور استنباطِ مسائل میں ائمہ اربعہ کی فقہ کے دائرہ سے باہر نہیں نکلا اور جن مسائل میں وہ منفرد تھے ان کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ مزید براں جن مسائل میں وہ ائمہ اربعہ سے جدا مسلک رکھتے تھے دوسرے اصحابِ مذہب مثلاً فرقہ امامیہ کے یہاں ان کی اصل بھی موجود ہے۔ یہ تھے شیخ الاسلام امام تقی الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

سیرت نویسی میں اگر تقدم زمانی کا لحاظ رکھا جائے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ ابن حزم کی سیرت ابن تیمیہ سے پہلے لکھی جاتی کیونکہ ابن حزم ابن تیمیہ سے تقریباً تین سو سال پہلے

ہوئے ہیں۔ مگر ہم نے (ترتیب زمانی کے برعکس) ابن حزم کی سیرت بعد میں تحریر کی، اس لیے نہیں کہ ان کا مرتبہ ابن تیمیہ سے کم ہے بلکہ صرف اس لیے کہ ان کی فقہ جداگانہ نوعیت کی ہے، اور ائمہ اربعہ کی فقہ سے الگ ہے اگرچہ اصل سب کی ایک ہی ہے (یعنی کتاب وسنت) ابن حزم کی فقہ کا رنگ الگ ہے اگرچہ ماخذ و مصدر میں کوئی فرق نہیں۔ یہ جملہ ائمہ دین کتاب و سنت سے استفادہ کرتے اور انہی کے چشمہ صافی سے اپنی علمی پیاس بجھاتے ہیں اور اسی میں اہلِ ایمان کے لیے رحمت وشفاء کا سامان موجود ہے۔

ابن حزم ظاہری فقہ کے ترجمان تھے۔ آپ نے داؤد[1] اصبہانی کی فقہ کو از سر نو زندہ کیا۔ اسی فقہی شاہراہ پر گامزن رہے۔ اس میں وسعت پیدا کی۔ اس کے فروعات کی تائید میں دلائل دیے۔ زبردست دلائل و براہین کی روشنی میں مخالفین کا ناطقہ بند کیا۔ مناظرہ میں الزامی طریق کو اختیار کیا اور مخالفین پر تابڑ توڑ حملے کیے۔ ظاہری فقہ کے نظریات کی تائید میں بعض ائمہ کے اقوال سے استشہاد کیا۔ حضرات صحابہ و تابعین کرام کی فقہ کو خوب خوب واضح کیا۔ ان سے بڑے قیمتی اور گراں بہا نتائج برآمد کیے۔ درحقیقت آپ نے ایک ایسے چشمہ صافی کی ٹوہ لگائی جس کا پانی کبھی خشک نہ ہوگا اور تشنہ کامانِ علوم دینیہ ہمیشہ اس سے اپنی علمی پیاس بجھاتے رہیں گے۔ ابن حزم نے آثار سلفیہ کے بحر زخار سے ایسے ایسے قیمتی موتی نکالے جن

---

[1] داؤد بن علی بن خلف الاصبہانی المعروف بالظاہری سنہ ۲۰۲ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے اور اسحاق بن راہویہ اور ابوثور وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ امام شافعی کے سخت حامی تھے ان کی مدح وثنا میں دو کتابیں لکھیں۔ بغداد میں ان سے بڑا عالم کوئی نہ تھا۔ وہ ایک جداگانہ فقہ کے بانی تھے جس کی بنیاد انہوں نے ظواہر کتاب وسنت پر رکھی۔ وہ اس وقت تک ظاہری احکام شرع کے پابند رہتے جب تک کتاب و سنت کی کسی دلیل یا اجماع سے یہ نہ ثابت ہو کہ ظاہری حکم مراد نہیں۔ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں وہ اجماع پر عمل کرتے اور قیاس کو بالکل نظر انداز کر دیتے۔ ان کا قول ہے کہ عموم کتاب وسنت سے ہر مسئلہ کا جواب نکل آتا ہے۔ متعدد کتب ان کی تصنیف ہیں۔ پانچویں صدی ہجری کے نصف تک لوگ ان کی فقہ کا اتباع کرتے رہے۔ انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور کی مخالفت کی ہے۔ (غلام احمد حریری مترجم عفی عنہ)

تاریخ بغداد للخطیب ج ۸ ص ۳۷۰)

کے اظہار و اخراج میں وہ یگانہ تھے اور کسی کو یہ سعادت حاصل نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کی فقہ پر گفتگو کرکے بعد ابن حزم کی جانب توجہ مبذول کرنا ہمارے لئے ناگزیر تھا تاکہ ہم یہ دیکھ سکیں کہ انھوں نے کس فقہ کی بنا ڈالی؟ اسلامی فقہ کے سرچشمے کن علوم و معارف سے معمور تھے۔ اور ان میں ظاہری فقہ کی حیثیت و خصوصیت کیا تھی؟

جس طرح ابن حزم کی فقہ ائمہ اربعہ اور دیگر مجتہدین کی فقہ سے طریق استنباط کے اعتبار سے ممتاز ہے اسی طرح ان کی شخصیت بھی فقہاء میں منفرد اور یگانہ ہے۔ وہ مناظر بھی ہیں اور عظیم محدث بھی۔ وہ ادیان و مذاہب کے لائق ترین عالم ہیں اور بہترین شاعر اور نثر نویس بھی۔ ان کے اشعار کسی طرح فحول شعراء کے کلام سے کم مرتبہ نہیں۔ ان کی فنی نثر تفوق معنوی جودتِ خیال انتخاب الفاظ اور اسلوب کی شان و شوکت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ آپ کی تحریر کردہ فنی نثر جودتِ تعبیر حسنِ تصویر سلامتِ معنیٰ اور دقتِ فکر و نظر کی جامع ہے۔ ابن حزم کی عبارت جذبات و احساسات سے بریز ہوتی ہے اور نہایت دلکش انداز بیان میں لوگوں کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ صفِ اوّل کے نثر نویسوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ آپ کی نثر میں صرف الفاظ کا رکھ رکھاؤ ہی نہیں بلکہ معنوی حسن دقتِ فکر و نظر اور ظاہری حسن و جمال بھی پایا جاتا ہے۔

ابن حزم صرف ایک جدید فقہ کے بانی اور فقہاء کے ادیب اریب ہی نہ تھے بلکہ یہ امر بھی آپ کی عظیم خصوصیت ہے کہ آپ اس ملک کے رہنے والے تھے جسے اس زمانہ میں تمام بلادِ اسلامیہ کے مابین "فردوسِ دوراں" کی حیثیت حاصل تھی۔ افسوس کہ اب اس وطنِ عزیز کی صرف یاد باقی ہے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ آپ اندلس کے رہنے والے تھے جس کی یاد سے اب بھی دلوں سے خون کے فوارے ابلنے لگتے ہیں۔ حسرت و ندامت اور عبرت پذیری کے جذبات ابھرتے ہیں۔ دل میں حزن و ملال کا سمندر موجیں مارنے لگتا ہے۔ وہ اندلس جو تاریخ اسلام کا عظیم سانحہ ہے۔ ہم نے فقہ اسلامی کی تحقیق و تدقیق میں مشرق و مغرب کی خاک چھانی ہے یہ حقیقت ہے کہ ابنِ حزم کی فقہ کا ذکر و بیان اس محبوب گم گشتہ یعنی سرسبز و شاداب اندلس کی یاد تازہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے "فَاِنَّ الذِّکْرٰی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ"

میں کامل عجز و انکسار سے بارگاہِ ربانی میں عرض گذار ہوں کہ وہ مجھے اس عظیم فقیہ زبدۃ

حافظ جلیل الشان، محدّث وسیع النظر، عالم دین، دقیق النظر، فاضل بے مثال نثر نویس اور شاعر۔ جن کے کلام سے قلبی احساسات اجاگر ہوتے اور نفوس انسانی بہرہ یاب ہوتے ہیں سکی فقہ کے تمام گوشوں کے کشف و اظہار کی توفیق عطا فرماتے۔ اس میں ذرہ بھر شبہ نہیں کہ اگر توفیق ربانی شامل حال نہ ہو تو ہم کسی حقیقت کو ظاہر کر سکیں نہ فکرِ صحیح تک پہنچ سکیں۔ صراطِ مستقیم کی جانب رہنمائی کرنے والا صرف وہی ہے۔

محمد ابو زہرہ

۶۶، ربیع الثانی ۱۳۷۳ھ

۲۲، جنوری ۱۹۵۴ء

(۲) تمہید

۱- ابن حزم معاصر علماء کی نظر میں :- ابو مروان بن حیان ابنِ حزم کی تعریف میں فرماتے ہیں :-

"ابن حزم اپنے علم کو پھیلاتے اور اس میں جو شخص ان کی مخالفت کرتا علم کی طبعی لطافت و لیونت کے باوجود اس سے جھگڑتے اور علم کے اسرار و رموز کو واشگاف کرتے اور اس طرح اس عہد ربانی کو پورا کرتے جو اس نے اپنے بندوں سے لیا ہے۔

ارشاد ہوتا ہے :-

"لَیُبَیِّنُنَّہٗ لِلنَّاسِ وَلَا یَکْتُمُوْنَہٗ" (اسے لوگوں پر واضح کریں گے اور چھپائیں گے نہیں)

ابن حزم کھری بات کو نہ لطیف پیرایہ میں بیان کرتے نہ رمز و کنایہ اور تدریج سے کام لیتے بلکہ پتھر کی طرح اسے مخالف کے منہ پر دے مارتے جس سے بلا دلیل دعویٰ کرنے والا شخص کے سارے دعاوی رائی کے دانوں کی طرح بکھر جاتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دلوں میں ان کی نفرت بیٹھ گئی اور وہ مختلف قسم کے خطرات میں گھر گئے فقہاء زمانہ نے انہیں ہدفِ طعن بنایا۔ ان کے خلاف بغض و عداوت پر آمادہ ہوئے۔ ان کے افکار و نظریات کی تردید کا بیڑا اٹھایا۔ تضلیل و تکفیر اور طعن و تشنیع کے تیروں کو استعمال کیا۔ سلاطینِ وقت کو ابن حزم کے فتنہ سے آگاہ کیا۔ عوام الناس کو ان کی مجالست و مرافقت اور اخذ و استفادہ سے روکا نتیجہ کے طور پر شاہانِ وقت نے ابن حزم کو تقربِ بارگاہ سے محروم کیا، ملک بدر

کیا مگر واہ لے ابنِ حزم! کہ ان کے پایۂ ثبات میں تزلزل نہ آیا۔ نہ اپنے نظریات سے ذرا بھر ہٹنا گوارا کیا۔ نہ مخالفین کے ساتھ مصالحت کرنے پر آمادہ ہوئے۔ بلکہ حسبِ سابق جو عام اور صغیر السن طلبہ دیہات سے طلب علم کے لئے آتے اور انہیں کسی کی ملامت کی کچھ پرواہ نہ ہوتی ابن حزم ان میں اپنا علم پھیلاتے ان کو حدیث نبوی سے بہرہ ور کرتے، تہذیب و ثقافت کا درس دیتے اور انہیں مختلف علوم پڑھاتے۔ اس کے پہلو بہ پہلو مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی ہمیشہ جاری رہتا۔ کثرتِ تصانیف کا یہ عالم تھا کہ مختلف علوم و فنون پر آپ نے ایک بار شتر کے برابر کتابیں لکھ ڈالیں۔ حالانکہ ان کی اکثر تصانیف فقہاء اور طلباء کی بے اعتنائی کی وجہ سے شمار نہ کی جاسکیں اور ان میں سے بعض کتابیں اشبیلیہ میں نذرِ آتش کر دی گئیں اور اعلانیہ پارہ پارہ کر دی گئیں۔ مگر بایں ہمہ ان کتب کی نشر و اشاعت کے بارے میں مصنف کی بصیرت مائل بہ ارتقاء رہی اور وہ ان کی مخالفت کرنے والوں سے بحث و مناظرہ کرنے میں مشغول رہتے۔ یہاں تک کہ اپنے خالق سے جا ملے۔ ابن حزم سے انصاف کرنے والا ان میں بڑے سے بڑا یہ نقص پایا جاتا ہے کہ آپ علم و معرفت کی سیاست سے بہرہ ور نہ تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات علم میں مہارت تامہ حاصل کرنے سے بھی دشوار تر ہے[۱]۔"

۲۔ عداوتِ ابنِ حزم کے اسباب:۔ یہ ہے ابنِ حزم کا مرتبہ ان کے معاصر مورخین اور علماء کی رائے میں! وہ سبھی ان کی علمی برتری کے ثنا خواں فضیلت و عظمت کے معترف مگر جدلی حدت و شدت طرزِ ذکر و بیان اور مخصوص فقہی طریق استدلال کے شاکی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے فقہاء آپ سے نفرت کرنے لگے۔ امراء و حکام کو ان کے خلاف بھڑکایا اور انہوں نے آپ کو شہر بدر کر دیا۔

ہم یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ فقہا کے اختلاف کا سبب آیا ابنِ حزم کی تیز زبانی تھی

---

[۱] بحوالہ معجم الادباء از یاقوت ج ۱۲ ص ۲۴۸ طبع فرید الرفاعی

یا اس کی وجہ یہ تھی کہ ابن حزم اپنے نظریات کو اس قدر واضح اور زور دار الفاظ میں بیان کرتے تھے کہ مخالف جواب کی تاب نہ لا سکتا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فقہاء اپنے مخصوص فقہی مکتب خیال کی مخالفت کی بنا پر ابن حزم سے بگڑ گئے ہوں۔ کیونکہ وہ مالکی فقہ کے پیرو تھے اور کوئی ایسی فقہ ان کے لئے قابل برداشت نہ تھی جس سے وہ مانوس نہ ہوں اور نہ ان کے طریق و منہاج سے انہیں آشنائی ہو۔ خصوصاً جب کہ ابن حزم اپنے افکار و نظریات کے دفاع اور مخالفین کے اعتراضات کا جواب دینے میں تشدد سے کام لیتے ہیں۔ انہیں مطلقاً اس بات کی پرواہ نہ ہوتی کہ وہ مخالف کے قول کا ابطال کر رہے ہیں یا اس کی ذات پر حملہ آور ہو کر اسے گھائل کر رہے ہیں۔ جس بات کو حق سمجھتے اسے برملا کہہ دیتے قطع نظر اس سے کہ ان کا طریق اظہار و بیان بھی مناسب ہے یا نہیں۔ ابن حزم میں احساس برتری بھی پایا جاتا تھا۔ نہ لوگ آپ کے قریب آنے کی جرأت کرتے اور نہ ابن حزم کو ان کا تقرب حاصل کرنے کی فکر دامنگیر ہوتی۔ شاید یہ دونوں سبب فقہاء اور دوسرے لوگوں کی بغض و عداوت کا باعث ہے۔

مزید برآں باہمی عناد کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ابن حزم اقتصادی اعتبار سے بڑے خوشحال تھے اور ان میں ایک طرح کا احساس برتری بھی پایا جاتا تھا۔ آپ دوسرے فقہاء کی طرح امراء کے نمک خوار نہ تھے بلکہ اپنی آبائی جائداد کے بل بوتے پر آرام و راحت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اس کا لوگوں پر خاصا اثر تھا اور ابن حزم اس اعتبار سے اپنے آپ کو دوسروں سے اونچے درجہ کا آدمی سمجھتے تھے۔ یہ انسانی فطرت ہے کہ انسان اپنے سے زیادہ باعزت شخص کو ایک نظر دیکھنا گوارا نہیں کرتا اور نہ اس سے محبت کرنا چاہتا ہے۔

۳۔ سلاطین و فقہاء کی کینہ توزی۔ مورخین کا بیان ہے کہ فقہاء نے حکام وقت کو ابن حزم کے خلاف جمع کر دیا۔ مگر تاریخی حقائق کا مطالعہ کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حکام کو ابن حزم کے خلاف اکٹھے ہونے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ تو صرف ابن حزم پر جبر و تشدد استعمال کرنے کے لیے کسی بہانہ کے متلاشی تھے۔ فقہاء نے امراء کے علاوہ یہ دروازہ چوپٹ کھول دیا اور ابن حزم کے خلاف بغض و عناد کی آگ بھڑکانے میں ان کے معاون ثابت ہوئے اور اس طرح اس زبردست عالم دین، (ابن حزم) کے خلاف دو قسم کے دشمن باہم مل گئے پہلی قسم کے دشمن وقت کے علماء تھے جبکہ ابن حزم کے دوسرے مخالفین، امراء و حکام وقت تھے۔ امراء کی مخالفت کا سبب سیاسی

تھا اور وہ یہ کہ ابنِ حزم بنو امیہ کے طرفداروں میں سے تھے اور ان کے فضائل و مناقب کو مشرق و مغرب میں پھیلاتے تھے۔ بخلاف ازیں ابنِ حزم کبھی بھول کر بھی مخالفین بنی امیہ کا نام نہ لیتے نہ ان کی تعریف و توصیف میں کبھی رطب اللسان ہوتے۔ حمایتِ بنی امیہ کی انتہاء یہ ہے کہ آپ پر ناصبی ہونے کا الزام تراشا گیا اور آپ کو حضرت علی اور بنی ہاشم کا دشمن تصور کیا جانے لگا۔ جب اموی حکومت کو زوال آیا اور ان کی جگہ دوسرے حکمرانوں نے لے لی تو ان میں شیعہ مذہب اور حضرت علی کی طرف رجحان و میلان کے آثار نمودار ہونے لگے اور ابنِ حزم کے خلاف ہو گئے۔ پھر حکمرانوں میں ابن حزم کے مزید دشمن پیدا ہوئے اور ان کو ایذاء دینے کے لئے بہانہ کی تلاش میں سرگرم رہتے۔ آخر فقہاء کی عداوتِ ابنِ حزم اور بہتان تراشیوں کی صورت میں حکمران طبقہ کو ابن حزم پر ظلم و ستم روا رکھنے کا بہانہ مل گیا چنانچہ وہ آپ کو اذیت دینے لگے۔ عوام الناس کو آپ سے نفرت دلانے کا شاخسانہ کھڑا کیا۔ مگر وہ اس میں کامیابی سے ہمکنار نہ ہوئے۔ علم روشنی اور ہوا کی طرح کسی کے تصرّف میں نہیں اور کوئی شخص اس کی نشر و اشاعت کو روکنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ دشمنوں نے آپ کی کتابیں تک جلا ڈالیں۔ ابن حزم کتابیں جلانے والوں اور ان کو اس حرکت پر آمادہ کرنے والوں کے بارے میں فرماتے ہیں :۔ ؎ اشعار

(۱) بے شک تم کاغذ تو جلا سکتے ہو مگر اس کے مندرجات کے جلانے پر قادر نہیں کیونکہ وہ میرے دل میں محفوظ ہیں۔

(۲) جہاں میری سواریاں جاتی ہیں میرا علم بھی رفیقِ سفر ہوتا ہے۔ جہاں اترتا ہوں وہ بھی اتر جاتا ہے اور جب میں قبر میں دفن کیا جاؤں گا تو وہ بھی میرے ساتھ دفن کر دیا جائے گا۔

(۳) کاغذ اور چمڑے کو جلانے کا طریقہ چھوڑیئے اور کوئی علمی بات پیش کیجئے تاکہ لوگوں کو پتہ چلے صاحبِ علم و معرفت کون ہے۔

(۴) ورنہ پھر سے مکتب میں جا کر تعلیم حاصل کیجئے کیونکہ جس مقصد کی تمہیں تلاش ہے۔ ابھی کتنے پردے اس میں حائل ہیں [1]۔

---

[1] الذخیرہ الابن بسام جلد اول قسم اول ص ۱۴۴۔ طبع کلیۃ الآداب قاہرہ

(۴) **جامعیت اور وسعت مطالعہ:**۔ ابن حزم کی زندگی جدل و پیکار میں بسر ہوئی۔ اگرچہ آپ بڑے ناز پروردہ تھے مگر افسوس کہ باقی زندگی میں آپ کو عیش و عشرت نصیب نہ ہوئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آپ کے فکر و نظر کے گوشوں میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے۔ آپ نے فلسفہ پڑھا اور اخبار و انساب بھی۔ لغت و ادب سے بہرہ وافر پایا اور اشعار قدیم و جدید کا بھی کافی ذخیرہ جمع کیا۔ علم حدیث پڑھا اسے یاد کیا اور اپنی تصانیف میں جمع کر دیا۔ آپ کی گراں قدر تالیف محلّٰی دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کو احادیث نبویہ اور صحابہ کے فتاویٰ و قضایا کا کس قدر وسیع علم تھا اور آپ تابعین کے آثار ان کے فتاویٰ اور فیصلہ جات سے کس قدر واقفیت رکھتے تھے۔ ابن حزم حدیث نبوی اور اقوال صحابہ کا وہ سمندر رکھتے تھے۔ جسے ڈولوں کی آمدو رفت گدلا نہیں کر سکتی۔ آپ قدیم مذاہب و ادیان اور فرق اسلامیہ کا وسیع علم رکھتے تھے۔ دیارِ اندلس کے قرب و جوار میں رہنے والے یہود و نصاریٰ نے اسلام پر جو اعتراضات کئے تھے۔ آپ نے ان کے شافی جوابات دیئے۔ دراصل اندلس کی آغوش ہر اس شخص کے لیے واقعی جو اس میں آکر پناہ گزین ہوتا مسلمان خلفاء کے جوار میں کامل آزادی سے زندگی کے دن کاٹتا، پڑھتا پڑھاتا، بحث و مناظرہ میں حصہ لیتا اور اسلام کو اپنے اعتراضات کا ہدف بناتا۔ ابنِ حزم ایسے اسلام دشمن عناصر کے خلاف نبرد آزما ہوئے اور ان کے افکار و آراء کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر دیں۔

ابنِ حزم نے ان تمام مجادلات و مناظرات کی تفصیلات اپنی تصانیف میں بڑے بلیغ الفاظ میں ذکر کی ہیں۔ ان کا اسلوب علمی ہے اور ادبی بھی۔ آپ تاریخ عام و خاص دونوں کے وسیع عالم تھے۔ آپ سلاطین و ملوک کی تاریخ سے آگاہ تھے اور تاریخِ ادیان و ملل سے بھی پوری واقفیت رکھتے تھے۔ آپ جانتے تھے کہ ان مذاہب کا آغاز کب ہوا؟ کب عروج کو پہنچے اور کب صفحۂ ہستی سے مٹ گئے؟ اس کے ساتھ ساتھ آپ مسببات و غایات سے قبل اسباب و مظاہر کا سراغ بھی لگاتے جاتے اور ان تمام تفاصیل کو اپنی تصنیفات میں بڑے زوردار الفاظ میں بیان کرتے۔

۵- **ابن حزمؒ عالمِ نفسیات کی حیثیت سے:**۔ مزید براں ابنِ حزمؒ نفسیات کے بھی عالم تھے۔ آپ نے بڑے غور و فکر سے نفس انسانی کی گہرائی میں اتر کر بنظر غائر اس کا مطالعہ کیا تھا۔ آپ نفس انسانی

کا تجزیہ کرتے اور بتاتے ہیں کہ قبائل واقوام میں مختلف قسم کے افکار و نظریات کیونکر نفوذ کرتے ہیں۔ پھر افراد کے نفوس کا تجزیہ کرتے ہیں یہاں تک کہ عشق و محبت کو بھی موضوع کلام بناتے ہیں اور ذکر کرتے ہیں کہ عشق کیونکر دلوں میں داخل ہو کر ان پر قابو پا لیتا ہے۔ آپ کی کتاب "طوق الحمامہ" یہ بات معلوم کرنے کے لیے کافی ہے کہ یہ عظیم فقیہ عشق اور عشاق کے احوال و کوائف اور عشق و محبت کے عوامل سے کس قدر باخبر تھے۔ یہ معلومات انہوں نے تجربہ و مشاہدہ کی روشنی میں حاصل کیے تھے ظن و تخمین کی بناء پر نہیں۔ اس کے لیے انہوں نے کتابوں کی ورق گردانی نہیں کی بلکہ اپنے علم کی مدد سے اسے محسوسات کی دنیا میں ملاحظہ کیا۔ ابن حزمؒ کی خوشحالی اور فارغ البالی اس میں مزید معاون ثابت ہوئی۔ انہوں نے ایک ایسے گھرانہ میں تربیت پائی تھی جس کے صحن میں حسین اور نازنین باندیوں کی آمد ورفت تھی اور اس طرح انہیں اپنے نفس کو آزمانے اور دوسروں کے اعمال کا جائزہ لینے کا موقع ملا پھر ان احساسات و عواطف کو ایسی بلیغ و لطیف عبارت میں قلمبند کیا جو اس صاف و شفاف آب شیریں کی طرح رواں دواں تھی جو باغوں اور ندیوں میں جاری اور ساری ہوتا ہے۔

۶۔ ابن حزمؒ کی شخصی زندگی:۔ یہ ہے اس عالم نابغہ کے مختلف مظاہر حیات کی تصویر! یہ مظاہر اتنے نمایاں ہیں کہ ابن حزم کی تصانیف کے ہر صفحہ اور ان کے رسائل و مکاتیب میں قاری کو صاف نظر آتے ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ابن حزم کی شخصیت کس قدر متنوع کمالات کی جامع تھی اور ان کے رجحانات و میلانات میں کس حد تک تباین و اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان کی تصانیف کا ہر صفحہ ان کی شخصیت کے ایک جداگانہ پہلو پر روشنی ڈالتا ہے۔ ابن حزمؒ کی شخصی زندگی گویا ان ائمہ کرام کی طرح سادہ نہ تھی جن کی سیرت و سوانح لکھنے کی سعادت قبل ازیں ہمیں حاصل ہو چکی ہے۔ ان کی زندگی ایک ہی فکری شاہراہ پر گامزن تھی۔ اگرچہ فقہ کے علاوہ ان سے دوسرے نظریات بھی منقول ہوئے ہیں مگر وہ ان کے طرز فکر و نظر سے جداگانہ نوعیت کے نہ تھے اور ان کی جانب ائمہ کرام کا طبعی رجحان بھی نہ تھا۔ مگر ابن حزمؒ کی شخصیت ان سے مختلف ہے۔ آپ محسوس کریں گے کہ ابن حزمؒ ادبیات میں ایک بہترین نثر نگار ہیں اور اپنے دور کے کسی لکھنے والے سے کم مرتبہ نہیں بلکہ اکثر اوقات جودت فکر شوکت بیان اور حسن سلوک کے اعتبار سے وہ ان سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ مزید براں وہ ایک ممتاز سیاست دان ہیں جس

نے وزارت کے ماحول میں آنکھ کھولی اور خود بھی مسند وزارت کو زینت بخشی۔ اس کے دوش بدوش وہ ایک عظیم محدث، فقیہ اور مورخ بھی ہیں ان کی ذات میں ان جملہ کمالات کا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اوصاف کا تناسب برابر نہیں مگر انھوں نے مل جل کر اس نادرۂ روزگار شخصیت کے بننے اور ابھرنے میں تعاون سے کام لیا۔

آپ کی شخصی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لیے ان موثر عوامل کا دریافت کرنا بے حد ناگزیر تھا جنھوں نے آپ کو مختلف و متنوع اوصاف کا مرقع بنانے میں مدد دی۔ آپ کی زندگی کے رجحانات و میلانات مختلف تھے مگر باہم متصادم نہ تھے۔ بعض اوقات ان میلانات کے مظاہر جداگانہ نوعیت کے ہوتے تھے اگرچہ غور و فکر سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور اس کے دھارے مختلف سمتوں میں بہتے ہیں، ان میں سے بعض گدلے بعض صاف و شفاف ہیں۔ الغرض اس کا ہر حصہ اپنے طبعی میلان کے مطابق بہ رہا ہے۔

ابن حزمؒ کے متباین رجحانات کے وجوہ و اسباب:۔

ابن حزم کی زندگی کے متخالف و متباین رجحانات کی وجہ

بظاہر یہ نظر آتی ہے کہ آپ ایک طرف تو عشق و معاشقہ اور الفت و محبت کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں اور اسے یوں بیان کرتے ہیں جیسے آپ نے اس کا ذاتی تجربہ کیا ہو اور یہ معلوم کر لیا ہو کہ عاشقِ راز پر کیا گذرتی ہے اور کس طرح آتشِ عشق اس کے سینہ میں فروزاں و مشتعل رہتی ہے۔

دوسری جانب آپ حدیث نبوی، فقہ اور علم الکلام پر بھی خامہ فرسائی کرتے ہیں اور اپنے پیش کردہ دلائل و براہین کو ایک پتھر کی طرح مخالف کے منہ پر دے مارتے ہیں جس سے اس کے دعاوی کا تار و پود رائی کے دانوں کی طرح بکھر جاتا ہے۔

پہلی قسم کے کلام سے ابن حزمؒ کا لطیف المزاج اور نرم خو ہونا واضح ہوتا ہے جب کہ دوسری قسم ان کے متشدد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ ابن حزم عشق و محبت پر گفتگو کرتے وقت پانی کی طرح بہنے لگتے ہیں۔ جب شرعی مسائل کی نوبت آتی ہے تو آپ میں سنگدلی اور درشتیٔ طبع کے آثار نمودار ہونے لگتے ہیں اور سامع یوں محسوس کرتا ہے کہ جنگی آلات آپس میں ٹکرا رہتے ہیں۔

بخلاف ازیں جب عمیق نگاہ سے آپ کی زندگی کے مختلف ادوار کا جائزہ لیا جائے

تو یہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ ان متخالف میلانات کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ حسن و عشق سے متعلق تحریریں ایک ایسے نوجوان کی کاوش ہیں جو خوشحال تھا جس نے ناز و نعمت کے ماحول میں پرورش پائی، جس کے گھر میں حسین باندیوں کی بھرمار تھی اور جو ایسی مغنیہ لونڈیوں کا واحد مالک تھا۔ چنانچہ وہ "طوق الحمامہ" نامی کتاب لکھتا ہے اور اس میں بیس[۲] سال سے لے کر پینتیس[۳] یا اس کے بعد تک ایام شباب کی تصویر کھینچ کر رکھ دیتا ہے۔ جب جوش جوانی ختم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی عیش و مسرت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے اور زندگی کی لطافت و یبوست شدت و خشونت میں بدل جاتی ہے۔ اگرچہ مال و دولت کی اس وقت بھی کمی نہ تھی۔ مگر وہ فرحت و انبساط رخصت ہو چکا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ نوجوان (ابن حزم) علمی زندگی کی طرف لوٹا۔ حدیث و فقہ کے اوراق کھنگالے۔ علم الکلام کا مطالعہ کیا۔ ادیان و مذاہب سے آگاہی حاصل کی اور اس کے ساتھ ساتھ جنگ و پیکار اور بحث و جدال کی گرما گرمیوں سے بھی بہرہ اندوز ہوتا رہا۔

چونکہ آپ عالم شباب میں عفیف اور پاکدامن ہونے کے وجہ دتیز و تند تھے۔ آپ کی یہی حدت طبع آگے چل کر آپ کو زبردست مناظر اور مجادل بنانے میں کامیاب ہوئی لہذا ابن حزم کی دونوں قسم کی تحریروں کی اصل ایک ہے اگرچہ شکل و صورت جداگانہ نوعیت کی ہے۔ اکثر مفکرین علماء اور شعراء کے حالات زندگی میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی طبیعت سے دو مختلف قسم کے امور ظہور پذیر ہوتے ہیں جو بظاہر متضاد ہوتے ہیں مگر منبع اور اصل کے اعتبار سے ان میں کامل یگانگت پائی جاتی ہے۔

۸۔ ابن حزم کا علمی ورثہ:۔ مندرجہ بالا احوال و امور کا تقاضا ہے کہ ابن حزم کی زندگی کے تمام ادوار کا بغور مطالعہ کریں کیونکہ ہر دور میں ان کی زندگی کے مختلف مظاہر و اشکال معرض ظہور میں آئے۔ ہر مظہر ایک خاص زمانہ میں رونما ہوا۔ کیونکہ ہر پھل کے لئے ایک وقت مقرر ہے۔ عالم شباب میں نفسیات کا عمیق مطالعہ کر کے اپنے نتائج و افکار کا حاصل پیش کیا۔ ادھیڑ عمر اور پیرانہ سالی میں حدیث و فقہ کا بیش بہا ورثہ اپنی یادگار چھوڑا۔

ابن حزم کا علمی ورثہ صرف ایک ہی نوع کا نہ تھا بلکہ اس کے آفاق و اطراف متعدد اور میلانات و رجحانات مختلف تھے۔ وہ قدیم مذاہب اور ان کے انبیاء سے بخوبی آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ انبیاء کی موجودگی میں ان مذاہب کی کیا حالت تھی اور ان کے بعد ان پر کیا گذری۔

آپ ان مصادر و ماخذ سے بھی باخبر تھے جن سے وہ اپنے اغراض و مقاصد کو پورا کرتے۔ آپ اسلامی فرقوں کے نقطۂ آغاز اور ان کے ظہور و شیوع سے پوری پوری واقفیت رکھتے تھے اور جانتے تھے کہ ان کی تردید کیونکر کی جاسکتی ہے۔ آپ نے اپنی مشہور کتاب "الفصل فی الملل والنحل" میں یہ تمام تفصلات درج کردی ہیں۔ اس کتاب پر تبصرہ کرنے اور آپ کے آراء و افکار اور طرز و منہاج کو واضح کرنے کے لیے ایک دفتر درکار ہے۔

اس سے بڑھ کر ابن حزم ایک جلیل القدر عالم اور مورخ ہیں جنہوں نے امم و اقوام کی تاریخ کو بغور پڑھا اور اسلامی تاریخ کے اوراق کھنگالے۔ مزید براں آپ ایک زبردست ادیب اور شاعر بھی ہیں۔ ابن حزم کی دراستِ حیات اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم ان تمام پہلوؤں کا بغور جائزہ لیں یا کم از کم حد اعتدال کے اندر محدود رہ کر ان کے حالات پر روشنی ڈالیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ہم ان کے علم و عرفان کے ہر گوشہ کو اجاگر کرنے کے لئے الگ باب باندھیں اور اس خاص علم و فن میں ان کے مقام و منہاج کو واضح کریں ورنہ ابن حزم کی سیرت ناقص رہے گی۔

۹۔ ابن حزم اور ظاہری فقہ: جملہ علوم و فنون سے قطع نظر ابن حزم ایک عظیم محدث اور فقیہ تھے جنہوں نے علم حدیث کے تمام متعلقات کا کامل غور و فکر سے مطالعہ کیا۔ تمام یا اکثر احادیث نبویہ کو جمع کرنے کی سعادت سے مشرف ہوئے خصوصاً وہ احادیث جو فقہی احکام سے تعلق رکھتی تھیں۔ پھر ان احادیث سے تخریج و استنباط کرکے لوگوں کے سامنے ایک جدید فقہ پیش کی۔

مؤرخ کا بیان ہے کہ ابنِ حزم نے پہلے شافعی فقہ کا مطالعہ شروع کیا۔ پھر تھوڑے ہی عرصہ بعد ظاہری فقہ کے پابند ہو گئے۔ داؤد اصبہانی جنہیں داؤد ظاہری کہا جاتا ہے ——— پہلے شافعی المسلک تھے۔ پھر ظاہری فقہ کے بانی قرار پائے اور اس طرح شافعی فقہ سے ظاہری فقہ منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔

ابنِ حزم ظاہری فقہ کی تعلیمات میں آزاد تھے اور اس کی تکوین و تخلیق میں ان کی شخصیت کے اثرات نمایاں تھے۔ ظاہری فقہ میں ان کی حیثیت صرف ایک تابع اور مقلد کی نہ تھی۔ ہمارے لئے اب یہ معلوم کرنا از بس ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ظاہری فقہ اور اس مذہب و مسلک کے مابین کونسا رابطہ پایا جاتا ہے جو ابنِ حزم کے نام کا حامل اور ان کے آثار و رسوم کی یاد تازہ کرتا ہے اور یہ کہ آیا ابنِ حزم نے صرف داؤد ظاہری کے مسلک کو حیات نَو بخشی یا دونوں قیاس کی نفی کرنے

میں ایک ہی شاہراہ پر گامزن تھے؟ بہر کیف ابن حزم فقہی قواعد وضوابطہ طرزِ فکر و نظر اور وسعت درایات میں جداگانہ حیثیت رکھتے تھے اور کسی کے زیرِ اثر نہ تھے۔ ظاہر ہے کہ ان جملہ امور سے آگاہ ہونا ناگزیر ہے اور یہ کام اتنا آسان نہیں۔

۱۰۔ ابن حزم اور داؤد ظاہری کی فقہ کے مابین نقطۂ امتیاز:۔ ابن حزم نے فقہی اصول وضع کئے اور امام شافعی کی طرح اپنے طرز استنباط اور طریق اجتہاد کو اپنے وضع کردہ اصول میں محدود و محصور رکھا اور ان کے ذکر و بیان میں بڑی طوالت سے کام لیا۔ یہ اصول ابن حزم نے اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں بیان کئے۔ ان اصول و قواعد کا مطالعہ اور فقہاء کے اصول سے عموماً اور داؤد ظاہری کے وضع کردہ ضوابط کے ساتھ خصوصاً ان کا موازنہ ازبس ضروری ہے۔ اس کبیر الحجم کتاب کے پہلو بہ پہلو ظاہری فقہ کے قواعد میں آپ نے ایک مختصر کتاب بھی ارقام فرمائی کیا داؤد اصبہانی اور ابن حزم جملہ مسائل میں متحد الخیال تھے؟ مقدارِ اختلاف کو معلوم کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا بے حد ضروری ہے۔ بشرطیکہ ابن حزم کے خاص طرزِ فکر و نظر اور عام ظاہری فقہ میں ایسا کوئی اختلاف موجود ہو۔

اس میں شبہ نہیں کہ فقہ کے دو باہم متقارب و متشابہ طریقوں میں جو اصل فکر کے اعتبار سے ملتے جلتے ہوں۔ تمیز و تفریق بڑا دشوار کام ہے۔ البتہ مختلف قسم کے فقہی مکاتیبِ خیال میں فرق کرنا چنداں مشکل نہیں۔ کیونکہ جب دو طریقوں میں کافی فاصلہ پایا جاتا ہو۔ تو یہی بعید اختلاف ان میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ بخلاف ازیں جب دونوں میں قریبی مماثلت پائی جاتی ہو یہاں تک کہ ان کا نام بھی ایک ہو اندریں صورت بڑی گہری، تلاش و تفحص کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اور ہر طرزِ فکر کو جداگانہ ترازو میں تولنا پڑتا ہے۔ تب کہیں جاکر ان کی مماثلت و مشابہت کے علی الرغم ان کا باہمی فرق واضح ہو پاتا ہے۔

۱۱۔ ابن حزم کی فقہ کی خصوصیات:۔ بلاشبہ ابن حزم قیاس کو تسلیم نہیں کرتے اور اس پر بڑی کڑی تنقید کرتے ہیں بلکہ استحسان بھی ان کی نقد و جرح سے نہیں بچا۔ سوال یہ ہے کہ کیا نصوص و آثار ان کی جملہ استنباطات میں ان کا ساتھ دیتے تھے؟

ابن حزم نے مسائل میں اجتہاد کیا۔ فروعات کو چھانٹا۔ فقہی مسائل کو مختلف شاخوں میں

تقسیم کیا۔آپ کی کتاب محلّٰی میں مختلف قسم کے فروعات کا ذکر ملتا ہے۔اب طبعاً ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا جملہ فروعات واستنباطات میں ابنِ حزم کے یہاں آثار ونصوص موجود تھے؟ بلا شبہ ان کے فقہی دراسات میں اقوال وآثار کا بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے۔ وہ اقوال صحابہؓ وتابعین سے استناد کرتے ہیں اور احادیث صحیحہ مرفوعہ مشہورہ کے ساتھ ساتھ مرسل ومنقطع احادیث کو بھی سند کے طور پر لاتے ہیں بشرطیکہ وہ موضوع نہ ہوں۔بایں ہمہ ہم نہیں سمجھتے کہ فروعات کے جملہ احکام میں جن کی نفی واثبات کے وہ درپے ہوتے تھے ان کو شرعی دلائل مل جایا کرتے تھے۔ اتنا ضرور ہے کہ ان کے اجتہاد میں ایک طرح کا استنباط پایا جاتا ہے خواہ اس کی مقدار کچھ ہو۔ نیز یہ کہ انہوں نے نصوص وآثار کو اپنے اجتہاد کی اساس قرار دیا۔فروعات کو چھانٹا، اصول وضع کئے پھر ان قواعد سے ان کے مناسب فروعات اخذ کئے اور ان سے نتائج وثمرات برآمد کئے۔

پھر یہ استنباط کیسا ہ؟ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لیے بڑے غور وفکر کی ضرورت ہے۔ہم یہ نہیں کہنا چاہتے کہ ابنِ حزم قیاس سے احتراز واجتناب کی تلقین کرنے کے باوجود خود قیاس کرنے لگے اور اس کا بطلان ثابت کرتے کرتے اس سے اخذ واحتجاج کر بیٹھے۔آپ نے تو قیاس کے ابطال میں متعدد کتب تصنیف کر ڈالیں۔پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ آپ اس سے احتجاج کرتے۔ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں۔ہم صرف یہ جاننے کے درپے ہیں کہ نصوص وآثار کی عدم موجودگی کی صورت میں آپ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس ضمن میں آپ کا طریق ومنہاج معلوم کرنے کے لئے بڑے وسیع مطالعہ کی ضرورت ہے۔تاکہ آپ کا فقہی مسلک جیسا کچھ بھی تھا نکھر کر سامنے آجائے اور اس میں لکھنے والے کی مرضی کو دخل نہ ہو۔اور نہ اس پر اس کے رائے کی چھاپ ہو بلکہ صرف صاحب مذہب (ابن حزم) کے افکار وآراء کی عکاسی کی گئی ہو۔

۱۲۔ابن حزم اور ان کا عصر وماحول:

اس میں شبہ نہیں کہ ہر عالم اپنے گرد وپیش اور ماحول سے متاثر ہوتا ہے۔ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم میں بھی شدید تاثر پایا جاتا تھا اور آپ بھی اس دور کے ثمرات ونتائج سے مستفید ومتاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔اگرچہ ابنِ حزم اور فقہاءِ عصر کے مابین جدل وپیکار اور کشمکش بھی جاری رہی۔ایک طرف مالکی فقہاء کا جمگھٹا تھا اور دوسری جانب ابن حزم شافعی فقہ کو اپنائے ہوئے تھے۔جلد ہی آپ نے ظاہری فقہ کا لبادہ اوڑھ لیا اور اس کی مدافعت وحمایت میں لگ گئے

اور جدل و مناظرہ میں شدت و حدت سے کام لینے لگے۔ ایک عالم کے ماحول اور گرد و پیش سے متاثر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ معاصر علماء سے اس کے تعلقات خوشگوار ہوں اور ان میں باہم موافقت و موانست پائی جاتی ہو۔ بعض اوقات مخالف موافق کی نسبت اپنے ماحول اور گرد و پیش کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ یہی حال ابن حزم کا ہے وہ معاصر فقہاء کی نسبت روح عصر کے زیادہ قریب تھے۔ آپ جانتے ہیں کہ انہوں نے عشق اور عشاق کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ اس وقت اندلس میں دولت کی ریل پیل تھی۔ ملک سرسبز و شاداب اور خوشحال تھا۔ خوشحال طبقہ ہر اعتبار سے فارغ البال تھا۔ یہ اسباب اس دور میں غزل گوئی اور شعر و ادب کے محرک ثابت ہوئے۔ تخیل کی جولانیوں اور بلند پروازیوں نے علم و ادب کی کسی وادی کو پامال کئے بغیر نہ چھوڑا۔ اندریں حالات جو عالم حسن و عشق کی وادی میں قدم رکھ کر ان کے بارے میں کھل کر اظہار رائے کرتا اور پیش آمدہ حالات کے اسباب بیان کرتا ہے۔ وہ اس شخص کی نسبت روح عصر سے زیادہ قریب ہے جو اسے گناہ تصور کرتا اور اسے باعث حرج قرار دیتا ہے۔ اور اس پر طرہ یہ کہ ابن حزم کی ایسی تحریروں میں عالمانہ دقت نظر اور ان کا مخصوص طرز فکر و نظر نمایاں ہے۔ اس سے عیاں ہے کہ آپ اپنے ماحول سے متاثر ہوئے اور اسے متاثر کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ زمانہ دولت و ثروت کے اعتبار سے بڑا خوشحال تھا ایسے دور میں فکری تحریکات کا اٹھنا علمی و نظری اختلافات کا نمودار ہونا۔ اور عقلی مناہج و مسالک کا بروئے کار آنا بالکل طبعی امر ہے۔ ایک عالم دین اپنے قوائے فکری کو ہر طرح کی غذا بہم پہنچاتا ہے اور جب وہ غذا اس میں متمثل ہو جاتا ہے تو وہ علم کی ایک جدید قسم لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے جو اس کی ذات سے وابستہ اور پیوستہ ہوتی ہے اور جس کے عناصر وہ اپنی شخصی قوت سے فراہم کرتا ہے۔

عصر ابن حزم میں اہل اسلام اور عیسائیوں کا اختلاط:- بلاد اندلس دیگر اسلامی ممالک کی نسبت عیسائی علاقوں سے قریب تر تھے۔ بلکہ مسلمان بلاد فرنگ کے وسط تک گھس آئے تھے اور عیسائی علاقوں پر دھاوا بول دیا تھا۔ عیسائیوں کے بعض علاقے مملکت اندلس کے قریب بلکہ اسلامی سلطنت کا جزو تھے۔ آغاز کار میں عیسائی بڑے عجز و انکسار سے جزیہ دینے پر رضامند ہو گئے۔ آخر کار مسلمانوں کی ایذاء کا باعث بنے اور اپنے لشکروں کو اندلس کی اسلامی سلطنت کے وسط میں داخل کر دیا۔

مسلمانوں اور عیسائیوں کا یہ میل جول مادی اختلاط کے ساتھ ساتھ فکری آمیزش کا موجب ہوا

اور باہم اجسام کے میل ملاپ نے علمی افکار و آراء کے اختلاط کی داغ بیل ڈالی۔ ابن حزم کے دور میں اور اس کے بعد قرطبہ کے مدارس یہود و نصاریٰ سے پُر تھے جو منطق و فلسفہ جیسے عقلی علوم حاصل کرنے آتے تھے۔ ان علوم کی تحصیل کے بعد وہ مسلمانوں کے افکار میں ایسے خیالات کی آمیزش کرتے جس سے مسلمان انگشت بدنداں رہ جاتے۔ وہ مسلمانوں سے پاکیزہ خیالات اخذ کرتے اور ان میں شکوک و شبہات کو گھسیڑ دیتے۔ بلاشبہ ابن حزم ان فکری نزاعات و مجادلات سے متاثر ہوئے بغیر رہتے ان کا بطلان ثابت کرنے کے لیے کمر ہمت باندھی۔ اور حق و صداقت کے کشف و اظہار کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا۔ آپ کی گراں بہا تصانیف ان کا زندہ ثبوت ہیں اور ایسے حقائق سے لبریز ہیں۔ شاید ان دل بستہ شکوک و شبہات کا تقاضا ہے کہ ابن حزم کے طرز بحث و نظر میں شدت و حدت پیدا ہو گئی۔

۱۴۔ اسلامی افکار کی وحدت:۔ عصر ابن حزم میں صرف اہل اسلام اور فرنگ کے مابین ہی فکری آمیزش وقوع پذیر نہیں ہوئی بلکہ اس میں بغداد اور اس کے قرب و جوار کے مشرقی علوم و آداب مغربی افکار اور اندلسی مسلمانوں کے علوم و فنون سے گھل مل گئے۔ تمام بلادِ اسلامیہ میں اسلامی افکار اپنے غایات و مقاصد کے اعتبار سے متحد تھے۔ کیونکہ اسلامی افکار کا معیار قرآن تھا جو وحدت کا جامع ہے۔ اسی طرح حدیث نبوی بھی اسلامی افکار کی شیرازہ بندی کے لیے زبردست معاون تھی۔ مگر وطنیت بھی کسی حد تک تفریق فکر و نظر کا موجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اندلس میں جو فقہی مسلک رائج تھا۔ عراق میں اس کا چنداں غلبہ نہ تھا۔ اندلس میں مالکی فقہ کا چرچا تھا۔ مغرب کو چھوڑ کر دیگر بلادِ اسلامیہ میں حنفی و شافعی فقہ کا چلن تھا۔ کسی ملک میں اسی ادب و فن کا سکہ چلتا ہے جو رنگ و شکل میں اس کے ہم آہنگ ہو۔

عصر ابن حزم میں اندلس شرقی اور غربی افکار کا سنگم بن گیا تھا۔ مشرق سے علماء کے وفود مغرب کو جاتے۔ مشرق کے بعض علماء یہ جانتے تھے کہ اپنے علوم و آداب کو بیک وقت مشرق و مغرب میں پھیلائیں۔ مثلاً کتاب الاغانی کے مصنف کا خیال تھا کہ اپنی کتاب کو اندلس میں پھیلانے سے قبل اسے عراق کے لوگوں سے متعارف نہیں کرائیں گے اور انہوں نے ایسا کر بھی دیا۔ یہ فکری اختلاط ابن حزم کے طرزِ فکر و نظر پر اثر انداز ہوا اور شاید دوسرے علماء کی نسبت وہ اس سے زیادہ متاثر ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے وہ شافعی المسلک تھے حالانکہ اندلس میں یہ مذہب رائج نہ تھا۔ پھر اندلس میں فروکش ہوئے تو ظاہری فقہ کے پابند ہو گئے۔ باوجودیکہ وہاں اس کا غلبہ

نہ تھا۔

۱۵۔ عصرِ ابن حزم میں علمی کتب کی فراوانی:۔ جب ابن حزم نے آنکھیں کھولیں، تو اندلس میں علوم و فنون کی بڑی گرم بازاری دیکھی۔ اندلس کے اموی سلاطین مشرق میں اپنے چچازاد بھائیوں کو اپنا حریف سمجھتے تھے۔ چنانچہ عباسیوں ہی کی طرح ان کی مجالس میں علماء کی بھیڑ بھاڑ کے مناظر دیکھے جانے لگے۔ کتابوں سے لائبریریاں معمور ہوگئیں۔ ابن حزم نے بچشم خود یہ کتابیں دیکھیں اور اپنی کتابوں میں ان کی کثرت کا آنکھوں دیکھا حال بیان کیا۔

نفح الطیب میں لکھا ہے:۔

"ابو محمد ابنِ حزم فرماتے ہیں مجھے تلید الخصی نے جو دارِ بنی مروان میں لائبریرین تھے بتایا کہ جن فہرستوں میں کتابوں کے نام درج تھے ان کی تعداد چوالیس (۴۴) تھی ہر فہرست بیس (۲۰) صفحات پر مشتمل تھی اور ان میں کتابوں کے سوا اور کچھ درج نہ تھا۔"

علمی کتب وہ خاموش استاد ہیں جو اگرچہ کسی سے ہم کلام نہیں ہوتے مگر ان کے اوراق علوم و فنون کا بیش بہا ذخیرہ جمع ہوتا ہے اور اس طرح سبھی قسم کے لوگ ہر دور میں ان سے نفع اندوز ہوتے اور کتابیں انہیں آداب و علوم کا درس دیتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی عالم کی سیرت و سوانح لکھتے وقت یہ بتانا بڑا دشوار ہے کہ وہ کن لوگوں سے اثر انداز ہوا اور جب تک وہ از خود اس کا انکشاف نہ کرے کہ وہ کس عالم یا کس کتاب سے زیادہ متاثر ہوا اس کا سراغ لگانا آسان نہیں۔ کیونکہ اس کے اساتذہ متعدد ہوتے ہیں جن میں اکثر کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں ہوتا اور جن کا ذکر کیا جاتا ہے وہ ان کی نسبت کم ہوتے ہیں جن سے آگاہی حاصل نہیں ہوتی۔ البتہ نظری و فکری مشابہت و مماثلت سے کسی حد تک پتہ چل جاتا ہے کہ ان میں باہم فکری آمیزش کہاں تک پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کتب کی وہ بھرمار ہو جو ابن حزم کے دور میں تھی اور اخذ و تلقی کے ذرائع عام ہوں تو کسی سیرت نویس پر ان علوم و افکار کی نشاندہی کرنا ضروری ہوتا ہے جن کا سکہ اس دور میں چلتا ہو۔ اسی طرح اس دور میں جو علوم مدوّن ہو چکے تھے مختلف علوم و فنون میں جو مبسوط کتابیں اس عصر میں رائج تھیں ان سب کا ذکر و بیان ازبس ضروری ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بتانا بھی ناگزیر ہے کہ وہ کن جامع کتب سے بہرہ یاب ہوا اور اس نے کن جہابذۂ وقت کے سامنے زانوئے

تلمذ تہ کیا۔

۱۶۔ عصرِ ابنِ حزم میں سیاسی اضطراب:۔ ابنِ حزم کا دَور عصرِ سیاسی اضطراب کا دور تھا۔ ایک سلطنت رُو بزوال تھی اور دوسری حکومت اس کی جگہ لے رہی تھی، لوگوں کے ذہنی افکار میں سخت اضطراب پایا جاتا تھا۔ حکومت و حکام کی تبدیلی کے باعث رعایا پریشان حال تھی۔ ابنِ حزم اس دور میں پیدا ہوئے جب اموی سلطنت کا چراغ ٹمٹما رہا تھا۔ عنانِ اقتدار پر اس وقت ابو المنصور عامر کا قبضہ تھا۔ بنو امیہ کبھی تختِ حکومت پر متمکن ہوتے اور کبھی محرومِ اقتدار!

دراصل اندلسی عوام کو سیاسیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ مشرق کا حال اس سے مختلف تھا۔ مشرقی عوام سیاسی اضطرابات میں برابر کے شریک ہوتے تھے یا سیاست کی آگ میں جل بھن جاتے تھے۔ مگر اندلس کے رہنے والے سیاسیات سے الگ تھلک رہتے اس میں شامل نہ ہوئے اور آتشِ سیاست میں جلنا انہیں گوارا نہ ہوا۔ جب اندلس کے مسلم سلاطین کی خانہ جنگی شدت اختیار کر گئی تو سب سے پہلے بنو امیہ کے دشمن بربرنے سے غنیمت سمجھا پھر اس دشمن (عیسائیوں) نے اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جو ایسے موقع کی تاک میں تھا اور مسلمانوں کے علاقہ کو ایک ایک کر کے ہڑپ کر لیا۔ یہ حالات تھے جو اہلِ اندلس کی سیاسی بیداری کا موجب ہوئے اور انہیں پتہ چلا کہ وہ کن حالات سے دوچار ہیں۔ سُبْحَانَ مَنْ يَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا۔

ابنِ حزم کا تعلق اس خاندان سے تھا جس نے عملی سیاست میں حصہ لیا۔ انہوں نے اور ان کے والد نے اس میں خاصا نام پیدا کیا۔ ان کے والد وزیر تھے۔ وہ خود بھی مسندِ وزارت پر جلوہ افروز رہے۔ آغازِ کار میں انہوں نے وزارت و امارت کے تلخ و شیریں کا ذائقہ چکھا۔ آخر کار انہیں اس کے تلخ نتائج و ثمرات بھگتنا پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر علم کی طرف متوجہ ہوئے اور بیش قیمت کتب کا قیمتی ذخیرہ یادگار چھوڑا۔ جن کی بنا پر آپ کا نام زندہ جاوید ہو گیا۔ یہ ابدی زندگی آپ کو علم کے طفیل ملی۔ ریاست و سیاست کے نتیجہ میں نہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ جو چیز روح سے وابستہ ہوتی ہے وہ ابدی زندگی پاتی ہے۔ اور مادی چیزیں جلد فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ چیز آگے چل کر اپنے موقع پر آئے گی۔

۱۷-اندلس کا پرکشش ماحول:- اگر طبعی وفطری ماحول افکار و رجحانات کی تکوین پر اثر انداز ہو سکتا ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ اندلس کا گرد و پیش بھی ابن حزم کو متاثر کئے بغیر نہ رہا ہوگا۔ ابن حزم اندلس کے دلفریب اور پرکشش پہاڑوں میں سکونت پذیر تھے جسے رب العلمین نے دیکھنے والوں کے لیے بڑی جاذب نظر بنایا ہے۔ اندلس کے باغات بڑے کشادہ زمین بڑی سرسبز و شاداب اور چراگاہیں نہایت ہری بھری تھیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس دور کا اندلس ؎

اگر فردوس بر روئے زمین است
ہمیں است و ہمیں است و ہمیں است

کا مصداق تھا۔ وہ ریحانۃ الاسلام تھا اور اس کی ہر چیز حسین تھی۔ صاف و شفاف پانی کی ندیاں ابلتے ہوئے چشمے پہاڑوں اور وادیوں میں عجیب منظر دکھاتے تھے۔ یہ فطری مناظر دیکھنے والے پر بڑا خوشگوار اثر ڈالتے ہیں۔ ان سے ذہن میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ احساسات میں لطافت و نزاکت آتی اور ذوق میں جدت و حدت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سبھی اثرات ابن حزم پر نمایاں تھے۔ وہ ایک ایسے ادیب لبیب تھے جو ہر چیز کے حسن و جمال سے مسحور ہو جاتے تھے۔ وہ حسن خواہ فطری مناظر میں ہو کائناتِ عالم میں ہو یا بنی نوع انسان میں پایا جاتا ہو۔ یہ سحر کاری ان کے رواں دواں انداز نگارش ان کی تعبیر و بیان کے حسن و جمال اور ان کی خوبیٔ تحریر و تصویر میں نمایاں ہے۔

اس کے پہلو بہ پہلو ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ایک سخت مزاج فقیہ بھی تھے جن کے طرزِ جدل و مناظرہ میں بڑی درشتی پائی جاتی تھی۔ اس کی انتہاء یہ ہے کہ آپ کے متعلق ایک فقرہ مشہور رہا ہے۔ "ابن حزم علم سے واقف تھے مگر علم کی سیاست سے آگاہ نہ تھے"۔ جیسا کہ ابھی مذکور ہوا۔ اس درشتیٔ طبع کی وجہ یہ تھی کہ اندلس کے فردوسِ ارضی میں اس عالمِ جلیل کی جلیل کی زندگی چنداں آرام و راحت سے بسر نہیں ہو رہی تھی۔ بلکہ یہ عالم اور وزیر (ابن حزم)، جو کسی وقت مسندِ امارت کی زینت تھا شدید ترین اذیت سے دوچار ہوا۔ آپ کو جلا وطن کیا گیا۔ قید خانہ تک میں ڈالا گیا۔ آغاز زندگی میں ناز و نعمت کے مزے لوٹے۔ زندگی کا نصفِ آخر جور و ستم کے جہنم کی نذر ہوا۔ اگرچہ مال کی کمی اس وقت بھی نہ تھی۔ باوجودیکہ جور و تشدد میں بہت سا مال ضائع ہو چکا تھا مگر باقی ماندہ مال اتنا کم نہ تھا کہ آپ کو مفلس و قلاش بنا دیتا۔

ابنِ حزم کے شدید ترین مخالف علماء تھے جو لوگوں کو آپ کے خلاف بھڑکاتے تھے۔ علماء کی عداوت کے دو سبب تھے۔ پہلا یہ کہ ابنِ حزم ظاہری فقہ کے پابند تھے۔ دوسرا یہ کہ ابنِ حزم علماء کی مخالفت کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ جب ان کی تردید کے درپے ہوتے تو انہیں خوب آڑے ہاتھوں لیتے۔ اگر ابن حزم علماء کے خلاف درشت الفاظ استعمال کرتے تو علماء اقوال کا جواب افعال سے دیتے جو ابنِ حزم کے اقوال سے زیادہ تند و تیز ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لطیف المزاج نرم طبع ادیب (ابنِ حزم) مخالفین سے خطاب کرتے وقت شدت اختیار کر لیتا تھا اگرچہ تیز زبانی میں سبقت علماء ہی کی طرف سے ہوتی تھی اور عداوت کا آغاز بھی ان ہی کی جانب سے ہوتا تھا۔ ایسے موقع پر ان سبھی امور پر روشنی ڈالی جائے گی۔

۱۸۔ ابنِ حزم کی فنی نثر:۔ یہ حالات کی اجمالی تصویر تھی جسے کسی طرح بھی مکمل نہیں کہا جا سکتا۔ ہم نے عجلت میں اسے پیش کر دیا ہے۔ تاکہ قاری یہ اندازہ کر سکے کہ اس سیرت میں ہمارا طریق و منہاج کیا ہوگا اور اس عظیم امام فقیہ زبردست مناظر اور لائق ترین کاتب و ادیب کی سوانح نویسی میں ہم کس راہ پر گامزن ہوں گے۔

مندرجہ بالا طرز و منہاج کو مکمل یا نامکمل طور پر بروئے کار لانا اگرچہ بڑا دشوار ہے تاہم اس کا تقاضا ہے کہ ہم سیرت ابنِ حزم میں ایک ایسے نئے باب کا اضافہ کریں جو ائمہ کی سیرت و سوانح میں شامل نہیں جن کے حالات زندگی لکھنے کی سعادت قبل ازیں ہمیں حاصل ہو چکی ہے ابنِ حزم کے سوانح اس وقت تک تکمیل پذیر نہیں ہو سکتے جب تک نثر فنی سے متعلق ان کے اسلوب نگارش پر بحث نہ کی جائے۔ اگرچہ فنی نثر کا فقہ سے کوئی تعلق نہیں مگر یہ بات کسی طرح درست نہیں معلوم ہوتی کہ ابن حزم کا سیرت نویس اسے قلم انداز کر دے۔ بلاشبہ ابنِ حزم کی فنی نثر کا بیان بالاختصار ہوگا اور اس میں طوالت سے کام نہیں لیا جائے گا۔ یا بالفاظ مناسب تر اس میں طریق ایجاز کو ملحوظ رکھا جائے گا نہ کہ استیعاب کو۔ تاکہ ہمارا اصلی مقصود ہاتھ سے نہ جاتا رہے اور وہ ہے عالم علوم اسلامیہ اور جلیل القدر محدث و فقیہ — ابنِ حزم — کی سیرت و سوانح کا ذکر و بیان۔ بارگاہِ ایزدی میں دست بدعاء ہوں کہ وہ ہمارے لیے مشکلات کو آسان کر دے اور ہمیں اس کام کی توفیق عطا فرمائے جس میں ہماری بھلائی مضمر ہو۔

حصّہ اوّلٰ

ابنِ حزم کی سرگذشتِ حیات

اور

ان کا دور و عصر

۳-ابن حزم کی سرگذشتِ حیات

ولادت :- ۳۸۴ھ — ۴۵۶ھ

۱۹-**ابن حزم کا نام و نسب :-** آپ کا اسم گرامی۔ علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن سفیان ابن یزید اور کنیت ابو محمد تھی۔ اپنی تصانیف میں آپ صرف اپنی کنیت ذکر کرتے ہیں۔ آپ نے ابن حزم کے نام سے شہرت پائی۔

ولادت :- کسی بڑے عالم کی سیرت و سوانح لکھنے والے کے لئے اس کی تاریخ ولادت کا متعین کرنا چنداں آسان نہیں۔ البتہ تاریخ وفات متعین ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پیدائش کے وقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بڑا ہو کر یہ عظیم عالم بنے گا اس کے برعکس عندالوفات وہ مشہور ہو چکا ہوتا ہے لہٰذا ولادت کا وقت از راہِ تحقیق نامعلوم اور وفات کا وقت جانا پہچانا ہوتا ہے مگر ابنِ حزم کے یہاں معاملہ برعکس ہے۔ کیونکہ ان کی ولادت کا صرف سن و سال ہی متعین اور معروف نہیں بلکہ مہینہ دن اور وہ خاص وقت تک معلوم ہے جب وہ تولد ہوئے۔ ابنِ حزم نے اپنے ایک معاصر کے نام ایک مکتوب لکھا اور اس میں اپنی ولادت سے متعلق یہ تفصیلات تحریر کیں۔ وہ معاصر قاضی صاعد[۱] اندلسی تھے۔ ابن حزم نے اپنے مکتوب میں لکھا کہ وہ ۳۸۴ھ میں ماہِ رمضان کی آخری تاریخ کو بعد از فجر و قبل از طلوع آفتاب پیدا ہوئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابنِ حزم کے اقارب و اعزہ اپنے بچوں کی تاریخ ولادت کا کتنا اہتمام کرتے تھے۔ ورنہ ابن حزم کے لئے یہ تفصیلات بیان کرنا کسی طرح

---

[۱] قاضی صاعد بن احمد جیانی اندلسی المتوفی ۴۶۲ھ طبقات الامم آپ کی تصنیف ہے (مصنف)

ممکن نہ تھا۔ اس سے یہ حقیقت بھی اجاگر ہوتی ہے کہ اس دور میں اندلس کے لوگ کتنے ترقی یافتہ اور مہذب تھے اور اپنے بچوں کی تاریخ ولادت تک لکھ لیا کرتے تھے۔ مزید براں اس سے ابن حزم کی اصالت و نجابت پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ ان کا خاندان حضارت و تہذیب کے کس بلند مرتبہ پر فائز تھا جو ایسی چیزوں کا اہتمام کرتا۔

۲۰۔ تاریخ ولادت و وفات:۔ سابقاً ذکر کردہ تاریخ پر ابن حزم کے تمام سیرت نویس متفق ہیں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ بخلاف ازیں یاقوت معجم الادباء میں قاضی صاعد سے نقل کرتے ہیں:۔

"ابن حزم نے بذات خود مجھے تحریر کیا کہ وہ (ابن حزم) ماہِ رمضان کے آخر روز بعد از نماز فجر تولد ہوئے اور اب ان کی عمر ایک ماہ کم بہتّر سال ہو چکی ہے[1]۔"

اس تحریر پر طائرانہ نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں کاتب سے غلطی سرزد ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب معجم الادباء کے بیان کے مطابق ابنِ حزم کی وفات اواخر شعبان ۴۵۶ھ میں وقوع پذیر ہوئی تو ان کی عمر ایک ماہ کم بہتر سال جب بنتی ہے۔ کہ ان کا سالِ ولادت ۳۸۴ھ اواخر رمضان ہو نہ کہ ۳۸۳ھ۔ کیونکہ اگر ۳۸۳ھ کو ان کا سالِ ولادت اور ۴۵۶ھ کو سنِ وفات قرار دیا جائے تو ان کی عمر بوقت وفات تہتّر سال ہو گی نہ کہ بہتر۔ بناء بریں یاقوت کا بیان خود اس تحریف لفظی کا شاہد عدل ہے۔ مزید براں یاقوت نے اس تاریخ کو قاضی صاعد کی جانب منسوب کیا ہے اور قاضی موصوف سے منقول ہے کہ خود ابن حزم نے اپنے مکتوب میں اپنا سنّ ولادت ۳۸۴ھ تحریر کیا تھا اور ۳۸۳ھ نہیں۔ ابن حزم قرطبہ کی مشرقی جانب پیدا ہوئے تھے۔

---

[1] معجم الادباء ج ۱۲ ص ۲۳۷ طبع الرفاعی۔

۴- ابن حزم کا حسب و نسب

خاندانی نجابت و شرافت:- ابن حزم نے علم سے نام پایا حسب و نسب سے نہیں۔ تاہم ان کے اکابر اندلسی حکومت میں مسند وزارت کی زینت رہتے تھے۔ وہ خود بھی بعض حکام کے وزیر رہ چکے تھے۔ مگر ان کا ذاتی نظریہ تھا کہ عظمت و شرافت اور سلامت و عزت علم کے وابستہ فتراک ہونے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ وہ علم ہی کے ہو کر رہ گئے اور علم ہی کی بدولت شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کی۔ انہوں نے تاریخ کے اوراق میں ایک عظیم فقیہ مورخ کاتب اور شاعر کی حیثیت سے جگہ پائی۔ کتابوں میں مذکور ہے کہ آپ ایک فارسی خاندان کی جانب منسوب تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے دادا یزید فارسی الاصل تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھائی یزید بن ابی سفیان — جن کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس اولین لشکر کا سپہ سالار قرار دیا تھا جو ملک شام کو فتح کرنے گیا، کے حلیف تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ قرشی الولاء اور فارسی الاصل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم بنو امیہ کے طرف داران کے دوستوں کے دوست اور دشمنوں کے دشمن تھے دراصل وفا شعاری کا یہ جذبہ ابن حزم کو اپنے آباء سے ورثہ میں ملا۔ ابن حزم بہت سی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ وہ خصوصی عادات و خصائل کے حامل اور بہترین اخلاق سے آراستہ پیراستہ تھے۔

بنو امیہ جب ترک وطن کر کے اندلس گئے اور وہاں اپنی حکومت قائم کی تو ابن حزم کے جدِّ اعلیٰ بھی ان کے رفیقِ سفر تھے۔ ان کا خاندان "منت لیشم" نامی لبستی میں فروکش ہوا، جو عرب الاندلس کے علاقہ الزاویہ کے ضلع ادنبہ کے مضافات میں واقع ہے۔ ادنبہ علاقہ لبلہ کا ایک شہر ہے[1]۔ ابن حزم کے خاندان میں سے پہلا شخص جو اندلس پہونچا ان کا جدِّ اعلیٰ خلف

---

[1] معجم الادباء ج ۱۲ ص ۲۳۷۔

تھا۔ اندلس میں پہلے دن ہی سے ان کا خاندان عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ فتح بن خاقان کا بیان ہے :-

"ابن حزم کے اقارب و اعزہ علم و ادب اور حسب و نسب دونوں اعتبار سے ممتاز ہیں۔ انہیں علمی عظمت و رفعت بھی حاصل ہے اور جاہ و مجد سے بھی بہرہ ور ہیں"۔

(۲) حسب و نسب میں اختلاف :- اکثر مورخین اسی کے قائل ہیں۔ مگر ابو مروان اور ابن حیان اس کے خلاف ہیں۔ یاقوت نے معجم الادباء میں مندرجہ ذیل بیان ابو مروان مذکور سے نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :-

"ابن حزم کو فارسی النسب قرار دینا بھی ایک اعجوبہ سے کم نہیں کہ ان کے والد اندلس پہونچ گئے اور ان کا باقی خاندان عرصۂ دراز کے بعد اندلس میں ان سے اس وقت جا ملا۔ جب ابن حزم کے والد بزرگوار جن کا نام احمد بن سعید تھا اور جو بڑے دانشمند آدمی تھے اپنے اولیاء نعمت بنوامیہ کے طفیل مسندِ وزارت پر متمکن ہوئے تو ان کا باقی خاندان بھی اندلس فروکش ہوا۔ کیونکہ بنوامیہ سے ان کا نسبی رشتہ کوئی نہ تھا۔ یہ روایت اس لیے درست نہیں کہ ابن حزم کے والد ایک گمنام آدمی تھے جو علاقہ لبلہ میں سکونت پذیر تھے اور عربی الاصل نہ تھے۔ آپ کے دادا مشرف باسلام ہوئے۔ ان کے اسلاف میں کوئی بڑا آدمی نہیں گذرا تھا۔ ابن حزم کے والد پہلے شخص تھے جنہوں نے ذاتی صلاحیت، اخلاق فاضلہ، عقل و دانش، جرات و جلادت اور خوبیٔ رائے و تدبیر کے بل بوتے پر نام پیدا کیا۔ آئندہ نسل کے لئے وہ ایک بہترین اصل قرار پائے اور اپنی اولاد و احفاد کو سابقہ اجداد کی طرف نسبت کرنے سے بے نیاز کر دیا۔ اس خاندان کو جو عزت و احترام نصیب ہوا وہ بیرونی تھا۔ اور اس کی ذاتی شرافت و نجابت نہ ہونے کے برابر تھی۔ جب ابن حزم "لبلہ" کے ٹیلہ پر نزول فرمائے اجلال ہوئے (پیدا ہوئے) پھر وہاں سے ارضِ فارس کے قلعہ اصطخر پر قدم رکھا۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ آپ نے کس طرح رفعت و عظمت سے بہرۂ وافر پایا۔ یہ منصب عالی ان کو آخر غلطی یا جہالت کی بنا پر نہیں مل گیا بلکہ آپ وسیع علم اور اس رحمی قرابت کے طفیل اس بلند مرتبہ پر فائز ہوئے جس کے آپ چنداں اطاعت گذار نہ تھے۔ آپ نے اس رحمی قرابت

سے ایسا جوڑ لگایا جو بے حد پائدار ہے اور کبھی ٹوٹنے والا نہیں[1]۔"

۲۳- ابن حزم فارسی الاصل اموی الولاء تھے:- ابن حیّان کا بیان اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ان کی رائے

میں ابن حزم کا فارسی الاصل ہونا مشکوک ہے، اور بات بھی پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچتی کہ وہ بنوامیہ کے تعلقدار تھے۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ فارسی النسب ہونے کے دعویٰ سے قبل صرف یہی بات معروف تھی کہ آپ علاقہ لبلہ عجمیوں میں سے تھے اور آپ کے دادا نے نصرانیت کو خیرباد کہہ کر اسلام قبول کیا تھا، وہ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن حزم لبلہ کے ٹیلوں سے چل کر جو اندلس میں واقع ہیں فارس کے قلعہ اصطخر میں کیونکہ پہونچ گئے۔ ابن حیّان پھر بیان کرتے ہیں کہ ابن حزم کے والد سے پہلے ان کے خاندان میں کوئی معروف شخص نہیں گذرا۔ صرف انہوں نے ہی بعد والوں کے لئے شرف مجد کی راہ ہموار کی۔ یہ ہے ابنِ حیّان کا کلام اور ان کے شکوک و شبہات!

اب ہم اس پر مختصر تبصرہ کرتے ہیں:-

ابنِ حیّان کا کلام فتح بن خاقان کے نظریہ سے متصادم ہے۔ فتح بن خاقان کا قول ہے۔ کہ بنوحزم علم و ادب کے ساتھ ساتھ مجد و شرافت سے بہرہ ور تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انہیں نسبی اصالت و شہرت حاصل ہو۔ مزید براں علاّمہ مقرّی بھی ابن حزم کے فارسی الاصل ہونے کے قائل ہیں۔ محدّث ذہبی اور دیگر مورخین کی رائے بھی یہی ہے گویا ان کے فارسی الاصل ہونے پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ علاّمہ ذہبی ابن حزم کے معاصر قاضی صاعد سے نقل کرتے ہوئے ابن حزم کی تعریف و توصیف میں فرماتے ہیں:-

"علاّمہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بنوامیہ کے تعلقدار تھے۔ وہ فارسی الاصل اندلسی اور قرطبی تھے[2]۔"

اس میں شبہ نہیں کہ آپ کا فارسی الاصل ہونا ہی مشہور تر ہے۔ اکثر مورخین نے یہ بات قاضی صاعد سے نقل کی ہے جو ابن حزم کے ہم عصر تھے۔ ابن حزم نے بذات خود بھی یہی بیان کیا ہے۔

---

[1] معجم الادباء ج ۱۲ ص ۲۵۰ نیز الذخیرہ از ابن بسام جلد اول قسم اول ص ۱۴۳

[2] المقری ج ۶ ص ۲۰۳ طبع الرفاعی۔

اور ان کے معاصرین میں سے ابن حیان کے سوا کسی نے اسے جھٹلایا نہیں عین ممکن ہے کہ یہ ان فقہاء کی افسانہ طرازی ہو جن کے خلاف ابن حزم نبرد آزما تھے۔ کیونکہ ابن حزم ان کے خلاف مجادلات میں کافی تند و تیز تھے۔ یہی وجہ ہے کہ محض معاند فقہا کے قول کی بناء پر ہم ابن حزم کے فارسی الاصل ہونے کے دعویٰ کی تکذیب نہیں کر سکتے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ بغض و عداوت کی کرشمہ سازی ہو۔

۲۴- ابنِ حزم کے خاندان میں اسلام :- ہماری نگاہ میں یہ امر اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ ابن حزم کا کنبہ کب مشرف باسلام ہوا؟ کیا وہ پہلے عیسائی تھے اور سب سے پہلے ابن حزم کے دادا سعید حلقہ بگوش اسلام ہوئے جیسا کہ ابنِ حیان کا بیان ہے۔ یا یہ کہ ان کے آباء و اجداد قدیم الاسلام تھے اور جب وہ امویوں کے ساتھ واردِ اندلس ہوئے اس وقت بھی مسلمان تھے۔ بلا شبہ یہ اختلاف ان کی اصالتِ نسبی پر مبنی ہے۔ اگر ان کو فارسی الاصل تسلیم کر لیا جائے اور ان کے دادا کو یزید بن ابی سفیان کا حلیف تصور کر لیا جائے تو ان کا قدیم الاسلام ہونا بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ ان کے جس دادا نے عقدِ موالات کیا تھا وہ ضرور مسلمان ہوں گے جیسا کہ اس زمانہ میں دستور تھا کہ صرف مسلمانوں سے موالات کا رشتہ قائم کیا جاتا تھا۔ ابنِ حزم کے دادا نے یزید بن ابی سفیان کے ساتھ موالات کا جو رشتہ قائم کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک عربی مسلم دوسرے عجمی مسلم کے ساتھ موالات کا رابطہ استوار کرنا اس میں یہ طے کر لیا جاتا تھا کہ عجمی جب کسی جرم کا مرتکب ہو گا تو اس کا عربی بھائی اس کی پاداش ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا اور عجمی کی موت کی صورت میں عربی اس کا وارث ہو گا۔ یہ عقدِ موالات ولاء کہلاتا تھا۔

بنابریں اولین مسلم ابن حزم کے خاندان میں ان کے جدِ اعلیٰ یزید ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام اس کنبہ میں پہلے پہل خلافتِ فاروقی میں داخل ہوا۔

ابنِ حزم کے خاندان کے مشرف باسلام ہونے کی یہی روایت ہمارے نزدیک قرینِ صحت و صواب ہے کیونکہ روایات متواترہ اس کی موید ہیں۔ ابنِ حیان کا قول ناقابل اعتماد ہونے کی بناء پر مردود قرار دیا جائے گا۔ ابن حزم اپنے خانوادہ کے متعلق جو بات خود تحریر کرتے ہیں اس کے جھٹلانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور نہ ان کے سوا اس ضمن میں کسی بات پر ہمیں اعتماد ہے۔ ابن حزم اپنی قوم میں دروغ گوئی کے باعث مشہور نہیں ہوئے وہ اپنے اعداء و خصوم کو

دندان شکن جواب دیتے تھے مگر اس کے برعکس انہوں نے ابن حزم کو زبان دراز کہنے پر اکتفا کیا اور آپ کی طرف دروغ گوئی کی نسبت نہ کر سکے۔ ابن حزم کا نمایاں وصف وفا شعاری تھی۔ ظاہر ہے کہ وفا اور کذب ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور ان کا جمع ہونا ممکن نہیں۔ ابن حزم قطعاً اس بات کے محتاج نہ تھے کہ غلط نسب گھڑ کر اسے اپنے لئے سرمایۂ افتخار بنائیں جب کہ وہ زیورِ علم اور جاہ و منصب سے پہلے ہی آراستہ و پیراستہ تھے اور انہیں نسب میں جعل سازی کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔

٥٥

۵ - ابن حزم کا عہد طفولیت

۲۵ - ابن حزم کا بچپن:- ابن حزم نے بڑے باعزت اور خوشحال گھرانہ میں تربیت پائی۔ انہیں اپنی خاندانی ثروت پر بڑا ناز تھا۔ وہ اس امر کو اپنے لئے سرمایۂ افتخار سمجھتے تھے کہ انہوں نے علم کو ذریعہ معاش نہیں بنایا بلکہ روحانی سعادت کے حصول کا زینہ قرار دیا۔ اس ضمن میں علامہ الباجی شارح موطا کے ساتھ ان کا ایک مناظرہ بھی منقول ہے۔

علامہ باجی بولے :-

"میں طلب علم میں آپ کی نسبت زیادہ بلند ہمت ہوں کیونکہ طالب علمی میں آپ کی امداد کرنے والے موجود تھے اور آپ طلائی قندیل کے نیچے بیٹھ کر علم حاصل کیا کرتے تھے جب کہ میں بازار کے چراغ تلے بیٹھ کر مطالعہ کیا کرتا تھا۔"

ابن حزم نے فوراً کہا :-

"یہ دلیل آپ کے مفیدِ مطلب ہونے کے بجائے آپ کے حق میں مُضر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے افلاس و عُسرت کے عالم میں علم اس لئے حاصل کیا کہ آپ میری طرح خوشحال ہو جائیں اور میں نے جس حال میں طلب علم کیا اس کا خود آپ کو اعتراف ہے۔ میرا مقصد صرف دنیا و آخرت میں علمی بلند پروازی تھی[1] دگر ہیچ۔"

ابن حزم نے ناز و نعمت میں پرورش پائی۔ بچپنے ہی میں قرآن حفظ کر لیا۔ ابن حزم خود فرماتے ہیں کہ انہوں نے قرآن گھر پہ حفظ کیا، گھر کی باندیوں اور رشتہ دار خواتین نے قرآن حفظ کرنے میں آپ کو مدد دی۔ ابن حزم اپنی کتاب، طوق الحمامہ میں رقمطراز ہیں :-

---

[1] نفح الطیب للمقری ج ۶ ص ۲۰۲ طبع الرفاعی۔

"میں نے عورتوں کو دیکھا اور ان کے خفیہ اسرار کو اس حد تک جان لیا کہ اور کوئی نہ جانتا ہوگا۔ کیونکہ میں نے ان کی گود میں تربیت پائی۔ ان کے سامنے پلا بڑھا اور ان کے سوا کسی اور کو جانتا ہی نہ تھا۔ مردوں کی صحبت سے اس وقت بہرہ ور ہوا جب جوانی کی حدود میں داخل ہوا اور میری پرورش پایۂ تکمیل کو پہونچی۔ عورتوں ہی نے مجھے قرآن پڑھایا، اشعار سکھائے، لکھنے کا طریقہ سکھایا۔ عالم طفولیت میں مجھے فہم و شعور کی سعادت حاصل ہوئی تو میرا ذہنی مشغلہ صرف عورتوں کے اسباب و اخبار معلوم کرنا تھا۔ میں ان کی جو بات ایک مرتبہ دیکھ لیتا پھر کبھی نہ بھولتا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ غیرت میری گھٹی میں پڑی ہے اور عورتوں سے بدظنی رکھنا میری فطرت ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتوں کے اسباب کا ایک گراں قدر ذخیرہ مجھ پر منکشف ہوگیا[1]۔"

۲۶۔ سیاسیات سے کنارہ کشی: ہم نے ابن حزم کی یہ عبارت ان کی کتاب طوق الحمامہ سے نقل کی ہے جو اپنے باب میں عدیم النظیر ہے۔ اس سے ان کے بچپن کے حالات پر روشنی پڑتی ہے کہ آپ نے بچپن میں عورتوں کی گود میں تربیت پائی اور انہی کے زیر اثر فہم و شعور حاصل کیا۔ انہی سے لکھنا پڑھنا سیکھا اور خط کو درست کرنے کے لئے لکھنے کی مشق کی۔ خواتین ہی سے اشعار سیکھے۔ اس کے ساتھ ساتھ ابنِ حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ عورتوں نے مجھے قرآن سکھایا یہ نہیں کہا کہ حفظ کرنے میں مدد دی۔ کیونکہ پڑھانے کا مطلب یہ ہے کہ حفظ کرانے کے ساتھ ساتھ اس کے معانی و مطالب سے بھی آگاہ کیا۔ قِصص و اخبار سے روشناس کرایا۔ اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سُوءِ ظن کی عادت ابن حزم میں فطری تھی۔ اس سے ابن حزم کی آیندہ زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ابنِ حزم اور ان کے معاصر فقہاء کے مابین بغض و عناد کے جو جذبات پائے جاتے تھے شاید ان کے سوء ظن کو بھی اس میں دخل ہو اور آپ مخالفین کی نیت پر حملہ کرنے میں جلد بازی سے کام لیتے ہوں اور پھر پتھر کی طرح اسے مخالف کے منہ پر دے مارتے ہوں، بلکہ یوں کہیے کہ یہ بدگمانی ابن حزم کو سیاست کے پُرخطر ماحول سے علم کی پُرسکون فضا میں کھینچ لانے کا

---

[1] طوق الحمامہ از ابن حزم ص ۵۰ طبع قاہرہ

سبب ہوئی۔ انہوں نے لوگوں کے اختلاط اور گہما گہمی سے کتابوں کے دامن میں پناہ لی اور انہیں ایسا رفیقِ انیس پایا جو ہر قسم کے شبہات سے بالا اور جس کی صداقت و مودّت پر کسی شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا جا سکتا۔

۲۷۔ ابن حزم کی حفاظت و نگہداشت :۔

ابن حزم نے زندگی کے ابتدائی ایام اپنی قرابت اور خواتین کے زیرِ اثر کاٹے۔ ان کے والد ان کی تربیت کا بہت زیادہ خیال رکھتے تھے اور ان کے رجحانات و میلانات پر کڑی نگاہ رکھتے تھے۔ ابن حزم خود اس حفاظت و نگہداشت کا ذکر کرتے ہیں کہ کس طرح یہ نگرانی عورتوں کے جمگھٹا میں گھرے رہنے اور دولت و ثروت و ناز و نعمت کی فراوانی کے باوجود ان کی عفّت و پاکدامنی کا موجب ہوئی۔

فرماتے ہیں :۔

"جو میں نے ذکر کیا اس کا سبب یہ تھا کہ عنفوانِ شباب میں جب جوانی دیوانی کے مصداق جذبات مشتعل تھے اور جوشِ جوانی اپنی بہار دکھا رہا تھا نگرانی کرنے والے مرد اور عورتیں مجھ پر کڑی نگاہ رکھتے تھے۔ جب میں نے ذرا ہوش سنبھالا تو استاذ محترم ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن یزید ازدی کے سامنے زانوئے تلمّذ تہ کیا۔ میرے رفیق درس ابوالحسین بن علی الفاسی تھے جو بڑے دانشمند عابد و زاہد اور فلاح اخروی کے لئے مصروف سعی وجہد رہنے والے شخص تھے۔ میرا خیال ہے کہ وہ عورتوں پر قادر نہ تھے کیونکہ آپ کی بیوی نہ تھی۔ میں نے علم و عمل اور ورع و تقویٰ کے اعتبار سے ایسا کوئی شخص نہیں دیکھا۔ خدا نے مجھے ان سے بڑا نفع پہونچایا اور مجھے ان کے طفیل اچھے بُرے کی تمیز حاصل ہوئی۔ ابو۔ رحمۃ اللہ علیہ حج کے لئے جا رہے تھے کہ راستہ ہی میں داعی اجل کو لبیک کہا[۱]"

۲۸۔ ابن حزم کی عفت و عصمت کا راز :۔

ان الفاظ میں ابن حزم اپنی عفت و عصمت کا راز بیان کرتے ہیں کہ اس ناز و نعمت کی زندگی میں مرد اور عورتیں ان کی عفّت کے نگہبان تھے۔ عورتیں یوں بھی مرد کے

---

[۱] طوق الحمامہ ص ۱۲۶ طبع قاہرہ۔ (المصنف)

فتنہ میں مبتلا ہونے کے وقت اس کی نگہداشت کا فریضہ بہت اچھی طرح سے ادا کر سکتی ہیں۔ وہ اس کی ہر حرکت کا نوٹس لیتی ہیں یہاں تک کہ جنبشِ نگاہ اور چہرے کے اتار چڑھاؤ تک کو دیکھتی رہتی ہیں۔

ابن حزم کی حفاظت و نگہداشت کا اہتمام کرنے والے ان کے گرامی قدر والد تھے جنہیں ان کی تربیت کی فکر ہر وقت دامنگیر رہتی تھی اور جو اس بات کے بڑے حریص تھے کہ ناز و نعمت کے اس ماحول میں ابن حزم کی سیرت و کردار محفوظ و مصئون رہے۔

صرف حفاظت و نگہداشت ہی ابن حزم کے تقویٰ اور طہارت کا موجب نہ تھی بلکہ تحفظِ حسی کے دوش بدوش روحانی قیادت بھی ان کی ممد و معاون تھی۔ ابنِ حزم ابھی جوان بھی نہ ہونے پائے تھے کہ ان کے والد نے انہیں ایک نیک نہاد خوش اخلاق عالم دین کی صحبت میں بٹھا دیا۔ یہ عالم عورتوں سے الگ تھلگ رہے۔ اس کی انتہا یہ ہے کہ حرام سے قطع نظر حلال سے بھی استفادہ نہ کر سکے اور کوئی عورت آپ کو فریفتہ نہ کر سکی خواہ وہ حلال ہی ہو اور حرمت کی کوئی وجہ موجود نہ ہو۔ ابنِ حزم کے یہ استاذ محترم شیخ ابوحسین الفاسی تھے۔ نوجوان ابن حزم عورتوں سے الگ تھاگ رہنے والے اس شیخ سے بڑے متاثر ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے اپنی ذات پر شہوت نفسانی کا دروازہ مسدود کر لیا۔ یہ حقیقت ہے کہ صالح رہنما کی صحبت صدہا مواعظِ حسنہ اور زبانی جمع خرچ کی نسبت کہیں زیادہ نفسِ انسانی کو متاثر کرتی ہے۔

۲۹۔ ابنِ حزم آلام روزگار کی لپیٹ میں:- ابنِ حزم ناز و نعمت کے ماحول میں پروان چڑھے اور آپ نے اسی طرح تربیت پائی جیسے امراء و وزراء کے بچوں کو نصیب ہوتی ہے۔ چنانچہ آپ نے قرآن حفظ کیا اور اس کے مطالب و معانی سے آگاہی حاصل کی۔ طلاقتِ لسانی کے لئے اشعار کا کچھ ذخیرہ نوک زبان کیا۔ جہابذہ شیوخ کی جانب متوجہ ہو کر ان کے علمی فیوض سے مستفید ہوئے اور ان کے اخلاقِ فاضلہ سے آراستہ و پیراستہ ہوئے۔

مگر سچ یہ ہے کہ اس نوجوان (ابن حزم) اور ان کے کنبہ کو آرام و راحت کی یہ زندگی تادیر نصیب ہوئی۔ بلاشبہ ان کے والد وزیر تھے اور حکماء کا مقولہ ہے، "جو شخص مسلمان کا مال کھاتا ہے وہ اپنی ہلاکت مول لیتا ہے۔" ابن حزم کے والد منصبِ وزارت پر اس وقت تک متمکن ہوئے جب اموی حکومت اندلس میں رُو بزوال تھی اور اقتدار ان کے ہاتھوں سے نکل کر ابو منصور

عامری اور اس کے کنبہ کی طرف منتقل ہو رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے دور میں امراء و وزراء کو آرام و راحت کی زندگی نصیب نہیں ہو سکتی۔ جب سلطان اقتدار سے محروم ہو گا تو لازمی طور پر اس سے وزیر بھی متاثر ہو گا۔ اور یہی ہوا۔ ابن حزم یہ داستان درخود بیان کرتے ہیں کہ ان کی خوش حالی و فارغ البالی کیونکر یکایک عسرت و افلاس میں بدل گئی۔ وہ ان مصائب و آلام کا کچا چٹھا بیان کرتے ہیں جو اس وقت نازل ہوئے جب کہ آپ کی عمر صرف پندرہ سال تھی۔ وہ لکھتے ہیں :-

"جب ہشام المؤید امیر المومنین قرار پائے تو ان کے امراء و خواص نے ہمیں بہت تکلیفیں دیں۔ ہمیں قید و بند کی صعوبتیں جھیلنا پڑیں، ملک بدر ہوئے بڑے بڑے تاوان ادا کئے اور چھپ چھپ کر زندگی کے دن کاٹے۔ ہم پوری طرح فتنہ کی لپیٹ میں آ گئے۔ باقی لوگ عموماً اس فتنہ سے متاثر ہوئے، اور ہم خصوصاً۔ انہی حالات میں میرے والد گرامی جو وزیر تھے ہفتہ کے روز بعد از نماز عصر ۲۸ ذوالحجہ ۴۰۲ھ میں ہمیں تنہا چھوڑ کر راہئے ملکِ بقا ہوئے"[1]

یہ پہلا دل دوز سانحہ تھا جو ابن حزم کو خوشحالی کی زندگی کے وسط میں پیش آیا۔ صرف ابن حزم اور ان کا کنبہ ہی قصداً اس فتنہ کی زد میں نہیں آیا بلکہ یہ حوادث اور اضطرابات اندلسی حکومت کو بنی عامر کی سلطنت کے اواخر میں پیش آئے جو اموی خلیفہ ہشام المؤید کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر تختِ حکومت پر متمکن ہو گئے تھے۔ قرطبہ خصوصی طور سے حوادث کی آماجگاہ بنا اور لشکر گاہ قرار پایا۔ فوجی اسے لوٹتے اور وہاں کے رہنے والوں کو بھگا دیتے۔ اس فتنہ کا آغاز ۳۹۸ھ میں ہوا اور جب تک خدا نے چاہا جاری رہا۔ قرطبہ کی مغربی جانب خصوصی طور سے لوٹ مار کا نشانہ بنی یہاں تک کہ ابن حزم کا خاندان اپنے عالی شان محلات کو چھوڑ کر مشرقی اندلس سے غربی اندلس میں منتقل ہو گیا۔ ابن حزم اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

"ہم نے قرطبہ کی مشرقی جانب الزہراء کے پڑوس میں نئے محلات تعمیر کئے تھے میرے والد گرامی تیسرے دن وہاں سے اپنے پرانے گھر میں منتقل ہو گئے جو قرطبہ کی غربی جانب مغیث کے سنگلاخ قطعہ میں واقع تھا۔ یہ واقعہ ماہ جمادی الاخریٰ ۳۹۹ھ

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۱۰ طبع قاہرہ۔

میں پیش آیا[1]۔"

اعداء و خصوم کا بغض و عناد اور فتنہ و فساد کا یہی عالم رہا یہاں تک کہ ابن حزم کے اقارب واعزہ قرطبہ چھوڑ کر مربہ نامی ایک شہر میں ترکِ وطن کرنے کے لئے مجبور ہوئے۔ ابن حزم کا بیان ہے :۔

"فتنہ و فساد کی گرم بازاری رہی۔ بربری فوجوں نے غربی قرطبہ میں ہمارے مکانات کو لوٹ لیا اور ہم اسے خیرباد کہ کر مربہ نامی شہر جانے کے لیے مجبور ہوئے[1]۔"

یہ حادثہ سنہ ۴۰۳ھ میں پیش آیا۔ ابن حزم کہتے ہیں :۔

"گردشِ ایام نے ہم پر کاری ضرب لگائی اور ہمیں اپنے گھروں سے نکال باہر کیا۔ بربری افواج نے ہمیں گھیر لیا اور میں یکم محرم سنہ ۴۰۴ھ کو قرطبہ سے نکل پڑا[2]۔"

۳۰۔ ابنِ حزم کی زندگی میں عُسر و یُسر کا امتزاج :۔

یہ حوادث و آلام ابن حزم کو آغازِ زندگی میں پیش آئے اور ان کی خوشحال زندگی کو مکدر کر گئے۔ شاید ابن حزم کی قوتِ نفس کی تکمیل کے لئے یہ سبق ناگزیر تھا۔ عیش و عشرت کی زندگی بسا اوقات انسان کو محنت و مشقت سے روک دیتی ہے۔ اور اس طرح انسان جہد و عمل کا لذت آشنا نہیں ہو سکتا اور نہ ہی لذت حب و وفاق اور شدتِ جدل و خصام کا اندازہ کر پاتا ہے۔ زندگی کے تلخ و شیریں کا تجربہ بھی اسے حاصل نہیں ہوتا۔ ابنِ حزم کی زندگی کا یہی حال ہے۔ ان کی زندگی لطافت و شدت ثروت و افلاس، جذبات لطف و محبت اور جدل و بحث ایسے مختلف و متضاد اوصاف کا مرقع تھی۔

---

١ طوق الحمامہ

٢ کتاب مذکور ص ۱۱۸۔

٣ کتاب مذکور ص ۱۱۲۔

۶- ابن حزم کا عہدِ طالب علمی

۲۱- حدیث و فقہ کی تحصیل:- ابن حزم نے بچپن میں وہی کچھ سیکھا جو امراء کے بچے سیکھتے ہیں۔ قرآن حفظ کیا، اشعار یاد کئے اور لکھنا سیکھا جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ جملہ امور خواتین کے ہاتھوں انجام کو پہنچے۔

اسی پر بس نہیں ان کے والد بزرگوار نے ایک خدا ترس با وقار، پاکیزہ خصال عالم کو مقرر کیا جو ابن حزم کے ساتھ سایہ کی طرح لگا رہتا۔ انہیں علماء و شیوخ کی مجالس میں بٹھا کر علمی باتیں سننے کا موقع دیتا۔ ابن حزم وہ سب کچھ سیکھتے جو اس عمر میں سیکھا جا سکتا ہے یہ عالم ابوالحسین بن علی الفاسی تھے جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔ اسی زمانہ میں ابن حزم نے احمد بن جسور سے بھی استفادہ کیا۔

ابن حزم طوق الحمامہ میں رقمطراز ہیں:-

"احمد بن محمد بن جسور نے ہمیں احمد بن مطرف، عبیداللہ بن یحییٰ سے سن کر بتایا انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے مالک سے انہوں نے جبیب بن عبدالرحمٰن سے سنا انہوں نے حفص بن عاصم سے روایت کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سات شخص ہیں جن پر خداوند کریم اس روز سایہ فگن ہوں گے جب کہ ان کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا۔ وہ سات شخص ہیں: عادل۱ بادشاہ وہ نوجوان جو خدا۲ کی عبادت کرتے ہوئے پلا بڑھا ہو۔ وہ آدمی۳ جس کا دل مسجد سے وابستہ ہو جب وہ اس سے نکلے تو فوراً لوٹ آئے۔ وہ۴ دو شخص جنہوں نے مخلصانہ تعلقاتِ محبت استوار کئے اور بنا پر خلوص الگ ہو گئے۔ وہ۵ آدمی جو خلوت میں خدا کو یاد کر کے رونے لگے۔ وہ۶ شخص جسے کوئی عورت بدکاری کی طرف پکارے اور وہ کہے کہ میں خدا سے ڈرتا ہوں۔ وہ۷ آدمی جو دائیں ہاتھ

سے خرچ کرے اور اس کے بائیں ہاتھ کو خبر نہ ہو۔"[1]

ابن حزم نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ انہوں نے سنہ ۴۰۱ھ میں ہمدانی سے روایت سُنی۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"ہمیں ہمدانی نے قرطبہ کی مسجد القمری میں بمقام قرطبہ سنہ ۴۰۱ھ میں حدیث سنائی۔"[2]

یہ روایت اسی حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ ابنِ حزم نے احمد بن جسور سے حدیث سُنی۔ احمد بن جسور سنہ ۴۰۱ھ میں فوت ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن حزم نے سترہ برس کی عمر کو پہونچنے سے قبل یہ حدیث روایت کی۔ ان کے حالاتِ زندگی بھی اسی کے مقتضی ہیں۔ ابن حزم اپنے سرپرست ابوالحسین الفاسی کی معیت میں علماء کی مجلس میں شریک ہوتے۔ چونکہ حدیث و فقہ ایک دوسرے کا جزو لاینفک ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ علم حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کا درس بھی لیتے ہوں گے۔ یا کم از کم علم فقہ کے مبادیات سے تو ضرور آگاہ ہوں گے۔ لہٰذا یہ کہنا بے حد ضروری ہے کہ ابن حزم نے ابتدائی عمر میں فقہ کی تحصیل شروع کر دی تھی۔ یہ کسی طرح قرین قیاس نہیں ہے کہ جس والد نے ان کی تربیت کا اس کا اہتمام کیا تھا۔ انہوں نے ابنِ حزم کو فقہ کے مبادیات مثلاً فرضی و نفلی نماز وغیرہ سے نابلد رکھا ہو۔ عقل بھی اسی کی مقتضی ہے اور تاریخ اس کی تائید کرتی ہے۔

۳۲۔ طلب علم کا اوّلین محرک:۔

ابن حزم نے بچپن ہی میں علوم و فنون کی تحصیل شروع کر دی اور ان کے والد نے عالم طفولیت ہی میں ان کو علم کے راستہ پر ڈال دیا۔ مگر یاقوت معجم الادباء میں ابومحمد بن عربی سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"مجھے امام ابومحمد علی بن سعید بن حزم نے بتایا کہ ان کے علم فقہ اخذ کرنے کا محرک یہ امر ہوا کہ ایک مرتبہ وہ اپنے عالی قدر چچا کا جنازہ پڑھنے گئے۔ نماز عصر سے قبل مسجد میں داخل ہو گئے۔ مسجد لوگوں سے بھری ہوئی تھی۔ آپ تحیۃ المسجد کی دو رکعت پڑھنے سے قبل ہی بیٹھ گئے۔ ان کے مربّی شیخ الفاسی نے نماز پڑھنے کا اشارہ کیا مگر وہ سمجھ نہ سکے۔ ایک شخص قریب ہی بیٹھا تھا وہ بولا۔ تم اتنے بڑے ہو گئے اور اتنا بھی معلوم نہیں کہ تحیۃ المسجد واجب ہے۔ ابن حزم کی عمر اس وقت چھبیس برس

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۴۵

[2] حوالہ مذکور ص ۱۳۵۔

کی تھی۔ ابن حزم کا بیان ہے کہ میں اٹھا اور دو رکعت نماز ادا کی۔ تب استاد کا اشارہ میری سمجھ میں آیا۔ جنازہ پڑھ کر جب میت کے اقارب کی معیت میں میں مسجد میں داخل ہوا تو میں نے فی الفور نماز ادا کرنا چاہی۔ لوگوں نے کہا بیٹھئے ابھی نماز کا وقت نہیں ہوا۔ جنازہ پڑھ کر گھر لوٹا تو میں شرم محسوس کر رہا تھا اور اپنے آپ کو ذلیل سمجھنے لگا۔ میں نے استاذ سے کہا مجھے شیخ فقیہ ابو عبداللہ بن دحون کے گھر کا راستہ بتائیے۔ میں نے وہیں سے ان کے گھر کی راہ لی۔ ان سے مل کر ماجرا کہہ سنایا۔ آغازِ تحصیل علم کی درخواست کی اور ان سے رہنمائی کا مطالبہ کیا۔ انھوں نے موطا امام مالک بن انس پڑھنے کا مشورہ دیا۔ میں نے اگلے دن موطا کا درس لینا شروع کر دیا۔ پھر مسلسل ان سے اور دیگر اساتذہ سے تین سال تک تعلیم حاصل کرتا رہا۔ میں نے جدل و مناظرہ میں حصہ لینا بھی شروع کر دیا[1]۔"

۳۳۔ واقعات پر نقد و جرح:۔ اس واقعہ میں اپنی عمر کے جس سن و سال کا ذکر کیا گیا ہے وہ تاریخی واقعات کے ساتھ ہم آہنگ نہیں۔

جو روایت ابو محمد ابن عربی نے ابن حزم سے نقل کی ہے وہ بھی اسی طرح ہے، ابن حزم بروایت ابن عربی کہتے ہیں :۔

"میری عمر چھبیس[۲۶] سال کو پہونچی اور میں نماز میں سجدہ سہو کرنا نہ جانتا تھا[2]۔"

اس روایت میں ذکر کردہ عمر تاریخی حقائق کے مطابق نہیں۔ عدم مطابقت کی وجہ یہ ہے کہ واقعات میں مذکور ہے ابن حزم نے احمد بن جسور سے حدیث نبوی کا درس لیا اور یہ کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ حدیث نبوی کے نقل و روایت سے باخبر ہونے کے باوجود تحیۃ المسجد سے آگاہ نہ ہوں۔ یہ بھی ثابت ہے کہ ابن حزم ابو الحسین الفاسی کے ساتھ علماء کی مجالس میں جایا کرتے تھے پھر اس کے باوجود تحیۃ المسجد نا آشنائی بڑی عجیب بات ہے۔ ابن حزم جس طرز زندگی کے عادی تھے اس سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے۔ ابن حزم ایک وزیر کبیر کے چشم و چراغ تھے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ سن بلوغت کو پہونچنے کے باوصف تحیۃ المسجد سے ناواقف ہوں۔

---

[1] معجم الادباء ج ۱۲ ص ۲۴۱-۲۴۲

[2] معجم الادباء۔

کیونکہ اس کا قطعی مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ قبل ازیں آپ کو مسجد میں جانے کا اتفاق ہی نہیں ہوا۔ یا اگر جاتے بھی تھے تو شاذ و نادر۔ حالانکہ ایک عالی منصب شخص سے جو چھبیس ۲۶ سال کی عمر کو پہونچ چکا ہو۔ اس کی توقع نہیں کی جاتی۔ اس خبر میں بذاتِ خود ایسے قرائن موجود ہیں جو اسے جھٹلاتے ہیں۔ اس واقعہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ابن حزم کے استاذ و مربی ابو الحسین الفاسی آپ کے ہمراہ تھے اور انہوں نے نماز پڑھنے کا اشارہ بھی کیا تھا۔ حالانکہ چھبیس ۲۶ سال کا شخص جو وزارت کی عمر کو پہونچ چکا ہو۔ مربی کا محتاج نہیں ہوتا اور لوگ اس کے بارے میں اس طرح ذکر نہیں کرتے کہ ان کے مربی نے اشارہ کیا تھا۔ قرینِ عقل و دانش یہ بات ہے کہ یہ واقعہ سولہ سال کی عمر میں پیش آیا ہوگا۔ کاتب نے غلطی سے عشر (دس) کو عشرین بنا دیا۔

۴۳۔ مزید تنقید و تبصرہ:- ایک شخص یہ کہ سکتا ہے کہ مذکورہ واقعہ میں تو کاتب کی غلطی کا احتمال ہو سکتا ہے مگر دوسری روایت سے مفر کیونکر ممکن ہوگا جس کے الفاظ یہ ہیں:-

"ابو محمد ابن عربی کہتے ہیں کہ ابنِ حزم آغازِ بلوغت سے چھبیس ۲۶ سال کی عمر تک پہونچنے کے باوجود میں نماز میں سجدہ سہو کرنا نہ جانتا تھا۔"

سابقہ روایت کی طرح اس کا راوی بھی ابن حزم کا شاگرد ہے۔ یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ ابن حزم چھبیس سال کی عمر کو پہونچ کر سجدۂ سہو سے نا آشنا تھے۔ مگر میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ سجدۂ سہو نماز میں نادر الوقوع ہوتا ہے لہذا ممکن ہے کہ انہیں سجدۂ سہو کرنا یاد نہ رہتا ہو اور بھول جاتے ہوں۔ ان کے سیاسی اشتغال مزید اس امر کے مؤید تھے کہ سجدۂ سہو انہیں یاد نہ رہے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ واقعہ اور اس کا ابن حزم کے تلمیذ کی طرف انتساب محلِ نظر و تامل ہے۔ کیونکہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے چھبیس ۲۶ سال کی عمر میں سیاست سے پوری طرح کنارہ کشی کر کے طلب علم کی ٹھانی۔ حالانکہ ابنِ حزم خلیفہ عبدالرحمٰن خامس مسمیٰ مستظہر کے وزیر رہتے تھے اور عبدالرحمٰن مذکور کی بیعتِ خلافت ۴۱۴ھ میں ہوئی جب کہ ابن حزم کی عمر تیس سال کے لگ بھگ تھی۔

لہذا ہم ان واقعات کو ابنِ حزم کے طلبِ علم و دانش کا محرک اولین قرار نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان واقعات کے اندر ایسے آثار و علائم موجود ہیں جو ان کی تردید کرتے ہیں ان کے غلط ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ابن حزم کی طرزِ زندگی سے متصادم ہیں

تیسری وجہ یہ ہے کہ کاتب ان کی تحریر و تسوید میں غلطی کا مرتکب ہوا ہے۔

(۱۵) طلبِ علم کے بارے میں قطعی فیصلہ:۔ ہم یہ نہیں کہ سکتے کہ ابن حزمؒ مسندِ وزارت پر فائز ہونے کے بعد تحصیلِ علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ اس کے علی الرغم آپ نے اپنی سابقہ زندگی میں بھی علم کی جانب توجہ مبذول کی ہوگی کیونکہ ۴۰۸ھ سے قبل آپ کا وزارت و سیاست سے کوئی تعلق نہ تھا تو کیا آپ نے یہ ساری زندگی بلا مقصد لہو و لعب کی نذر کر دی؟ ایسا ہرگز نہیں بلکہ آپ زندگی بھر ایک سنجیدہ اور متین آدمی رہے۔ اگرچہ عشق و محبت سے متعلق آپ کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ طہارتِ نفس اور پاکیزگی کے باوجود عشق و محبت کے جذبات سے یکسر خالی نہ تھے۔ تاہم متانت و سنجیدگی میں آپ اس قدر مشہور تھے کہ جب آگے چل کر لوگوں کو ان کی عشق و عاشقی سے متعلق تحریروں کا پتہ چلا تو وہاں ان کی نسبت ابن حزم کی طرف مشتبہ سمجھنے لگے۔

بہرکیف ابنِ حزم سیاسیات میں قدم رکھنے سے قبل تحصیلِ علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ اگرچہ ان دنوں آپ کو کہیں آرام سے بیٹھنے کا موقع نہ ملا۔ اور آپ قرطبہ کی تباہی کے بعد مُریہ نامی شہر میں اقامت گزیں ہوئے۔ وہاں پکڑ کر قید کر دئے گئے۔ پھر رہائی کے بعد پہلے بلنیہ اور پھر قیروان پہونچے۔ الغرض یہ سارا وقت سفروں میں کٹا اور کہیں آرام سے بیٹھنے کا موقع نہ ملا تاہم ابن حزم کو راحت و آرام کا وقت جب بھی نصیب ہوتا تو اسے درس و مطالعہ اور بحث و تحقیق میں صرف کرتے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن حزم نے اپنی علمی زندگی کے آغاز میں فقہ کی جانب اس یکسوئی سے توجہ منعطف نہ کی کہ دوسرے علم سے کٹ گئے ہوں بلکہ فقہ کے پہلو بہ پہلو آپ حدیث ادب اخبار بعض عقلی علوم اور فلسفہ بھی پڑھتے پڑھاتے رہے۔ بایں ہمہ آپ جدل و مناظرہ میں بھی حصہ لیتے تھے۔ محدث ذہبی اپنی کتاب تذکرۃ الحفاظ میں ابن حزم کے بعض معاصرین سے نقل کرتے ہیں:۔

> "ہم مقام بلنیہ میں مالکی فقہ کا مطالعہ کر رہے تھے۔ ابن حزم سنتے جاتے اور حیران ہوتے جاتے۔ پھر ابن حزم نے فقہ کا کوئی مسئلہ پوچھا۔ حاضرین نے جواب دیا۔ ابنِ حزم معترض ہوئے تو حاضرین میں سے ایک صاحب بولے۔
> "یہ آپ کے بس کا روگ نہیں"۔

ابن حزم بڑے مضطرب ہوئے۔ کبھی اُٹھتے کبھی بیٹھتے۔ پھر خانہ نشین ہو کر خاطر جمعی اور یکسوئی سے فقہ کا مطالعہ کیا اور علوم و فنون کی ایسی بارش برسائی جو تھمنے کا نام نہ لیتی تھی۔ ابھی چند مہینے ہی گذرنے پائے تھے کہ اسی جگہ آئے بڑی کامیابی سے مناظرہ کیا اور کہا:-

"اَنَا اَتَّبِعُ الْحَقَّ وَاَجْتَهِدُ وَلَا اَتَقَيَّدُ بِمَذْهَبٍ" — میں اجتہاد کرتا ہوں حق کا پیرو ہوں اور کسی کے مذہب کا پابند نہیں۔

۳۶- مقام بلنسیہ میں قیام اور تحصیل فقہ میں کامل توجہ:-

اس واقعہ نیز ابنِ حزم کی طرزِ حیات کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ آغازِ زندگی ہی میں تحصیلِ علم میں لگ گئے تھے۔ اور بچپن ہی میں علوم اسلامیہ اور حدیث و اخبار کے درس و مطالعہ میں مشغول و منہمک رہتے تھے۔ تاہم وہ بلنسیہ حاضر ہوئے اور وہاں کے علماء کی صحبت میں رہ کر درس و مذاکرہ میں حصہ لینے سے قبل فقہ کی جانب پوری توجہ مبذول نہ کر سکے اور نہ فقہ کے ایک ایسے امام کی حیثیت سے شہرت حاصل کر پائے جو خود صاحب اجتہاد تھا اور صحابہ و تابعین کے سوا کسی کا مقلد نہ تھا۔

ابنِ حزم خود بیان کرتے ہیں کہ وہ بلنسیہ جا کر وہاں اقامت گزین ہوئے۔ وہ لکھتے ہیں:-

> "ہم عازم بلنسیہ ہو کر سمندری جہاز میں سوار ہوئے اور وہاں پہنچ کر قیام کیا۔ ان دنوں امیر المومنین المرتضیٰ عبدالرحمٰن بن محمد سریر آرائے خلافت تھے۔"

قیامِ بلنسیہ کا یہ واقعہ ابن حزم کے ملک بدر ہونے کے چند ماہ بعد ۴۰۸ھ میں پیش آیا۔ گویا آپ ۴۰۸ھ کے اواخر یا ۴۰۹ھ کے اوائل میں بلنسیہ پہونچ کر وہاں قیام پذیر ہوئے وہاں آپ خلیفہ عبدالرحمٰن بن محمد کی نصرت و اعانت اور ان کی دعوتِ خلافت کے سلسلہ میں گئے تھے مگر وہاں جا کر تحصیلِ علم میں لگ گئے۔

جب معاملہ یہ ہے تو اس سے قطعی طور پر نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ نے فقہ کی جانب کامل توجہ ۴۰۹ھ کے لگ بھگ منعطف کرنا شروع کی۔ یہی تحصیلِ فقہ آگے چل کر ان کی امامت فقہ پر منتج ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اس وقت سے دوسرے علوم کی نسبت فقہ کی جانب خصوصی توجہ مبذول کرنے کا آغاز کیا۔ مگر دوسرے علوم کو بھی کلیتہً ترک نہ کیا۔

۲۷۔ ابن حزم اور فقہ امام مالک :۔ سب سے پہلے آپ نے مالکی فقہ کو اپنی فکر و نظر کا جولاں گاہ قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اندلس میں مالکی فقہ کا چرچا تھا۔ نیز اسے سرکاری مذہب کی حیثیت بھی حاصل تھی۔ ابن حزم سے منقول ہے کہ "دو مذہب قوت و اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے۔ پہلا حنفی مذہب مشرق میں اور دوم مالکی مسلک مغرب میں"۔

لہٰذا عقل و منطق کا تقاضا یہی تھا کہ ابن حزم مالکی فقہ کا رخ کرتے۔ ہم قبل ازیں یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ موطا امام مالک عبداللہ بن دحو سے پڑھی اور اس کے بعد مسلسل دیگر علماء سے فقہ کی تحصیل میں مشغول رہے۔ واقعات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ ابن حزم ـــــ جو خود بھی جرح و نقد میں بڑی مہارت رکھتے تھے ـــــ کو پتہ چلا کہ امام شافعی نے مالکی فقہ پر تنقید کی ہے۔ حالانکہ امام مالک ان کے محترم استاذ بھی تھے۔

امام شافعی کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اپنے استاذ امام مالک کے متعلق وہی بات دہرائی جو ارسطو نے اپنے استاذ محترم افلاطون کے بارے میں کہی تھی۔ امام شافعی کا قول ہے :۔

"أُحِبُّ مَالِكًا وَلٰكِنْ مُحَبَّتِي لِلْحَقِّ أَكْثَرُ مِنْ مُحَبَّتِي لِمَالِكٍ"	میں امام مالک سے محبت کرتا ہوں مگر امام مالک کی نسبت مجھے حق سے زیادہ پیار ہے۔

بلاشبہ ابن حزم نے کتاب "اختلاف مالک" مطالعہ کی ہو گی۔ اس کتاب میں مذکور ہے کہ امام مالک نے فرع کو اصل اور اصل کو فرع قرار دیا۔ ابن حزم کو یہ بھی قطعی طور پر معلوم تھا کہ امام شافعی ابتداءً امام مالک کے نقد و جرح میں متردد تھے۔ جب انہیں پتہ چلا کہ اندلس کے بعض لوگ امام مالک کی ٹوپی کے طفیل بارش طلب کرتے ہیں۔ امام شافعی نے استخارہ کیا اور امام مالک پر نقد و جرح کا آغاز کیا۔ ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ امام مالک بھی دیگر بنی نوع آدم کی طرح ایک بشر ہیں۔

انہوں نے یہ واقعہ بالضرور مطالعہ کیا ہو گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن حزم مالکی فقہ چھوڑ شافعی المسلک ہو گئے۔ یہ امر اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ آپ حریتِ فکر و نظر کے کس قدر مشتاق تھے اور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا آپ کو کسی کی اطاعت کا دم بھرنا گوارا نہ تھا۔

ہمیں قطعی طور پر یہ معلوم کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی کہ آپ نے مالکی فقہ کو چھوڑ کر شافعی فقہ کو

کس لئے اختیار کیا۔ لامحالہ ہمیں یہ مفروضہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن حزم نے امام شافعی کی تصانیف کو پڑھا اور پسند کیا ہو گا۔ جب اصل سبب معلوم نہیں ہے تو اس خلا کو پُر کرنے کے لئے ہمیں ایسا مفروضہ ضرور وضع کرنا ہو گا جو اصلی واقعات سے چنداں بعید نہ ہو۔ ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ ابن حزم میں نقد و جرح اور حریتِ فکر و نظر کی جو رُوح پائی جاتی ہے امام شافعی کی تصانیف میں بھی یہی رُوح جاری و ساری ہے۔ امام شافعی کی تصانیف میں "اختلاف مالک" کے علاوہ "اختلاف العراقیین"، "الرد علی سیر الاوزاعی" اور "جماع العلم" بھی ملتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب تنقیدی تصانیف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ امام شافعی کی تصنیف کردہ کتب کا طرۂ امتیاز جدل و مناظرہ ہے اور ابن حزم کے طرزِ تحریر کی خصوصیات بھی یہی ہیں۔ اس سے دونوں کے نقطۂ نظر کی یگانگت اور ہم آہنگی واضح ہوتی ہے۔

۳۸۔ ابن حزم اور فقہ شافعی:۔ ابن حزم نے شافعی فقہ کا مطالعہ کیا اور اس کے توسط سے حنفی فقہ سے آگاہ ہوئے۔ پھر فقہ ہائے مختلفہ سے متعارف ہونے کی سعادت حاصل کی۔ مگر ان کی وہ رُوح جو ایک محدود مذہبی دائرہ میں محصور ہونا پسند نہ کرتی تھی امام شافعی کے زیر اثر بھی نہ رہ سکی۔ شاید شافعی فقہ کی جس بات نے ابن حزم کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ ان کا تمسّک بالنصوص اور فقہ کو نص قرار دینا یا محمول علی النص تصوّر کرنا ہے۔ ابن حزم کو امام شافعی کا یہ انداز بھی پسند تھا کہ امام مالک جب استحسان اور مصالح مرسلہ کے مطابق فتویٰ دیتے تو امام شافعی ان پر تابڑ توڑ حملے کرتے ہیں۔ امام شافعی نے استحسان کے ابطال میں ایک مستقل کتاب بھی تحریر کی ہے۔ امام شافعی کی اصطلاح میں استحسان، مصالح مرسلہ اور استحسان اصطلاحی دونوں کو شامل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اپنے موقع پر بیان کیا ہے:۔

جیسا کہ قبل ازیں ہم نے بیان کیا ہے۔ ابن حزم زیادہ دیر تک شافعی فقہ کے ساتھ نہ چل سکے۔ پھر ظاہری فقہ کے امام اور شیخ داؤد اصبہانی کی طرح جو امام شافعی کے تلمیذِ رشید تھے صرف نصوصِ کتاب و سنت کی طرف دعوت دینے لگے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ اوامر و نواہی وہی ہیں جو نصوص و آثار سے ثابت ہوں۔ امر و نہی کی عدم موجودگی میں استصحاب الحال کے مطابق احکام ثابت ہوں گے۔ ابن حزم بھی وہی کہتے تھے جو داؤد ظاہری نے کہا۔ کہ امام شافعی نے استحسان کے بُطلان میں جو دلائل دئے ہیں انہی سے قیاس کا ابطلال ہوتا

ہے۔

اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ابنِ حزم کے شیوخ و اساتذہ ہیں جن سے آپ نے فقہ کا درس لیا، ایک بڑے عالم باعمل مسعود بن سلیمان نامی تھے، جو ظاہری فقہ کی جانب مائل تھے اور فقہاء کے اقوال مختلفہ میں سے اس قول پر عمل کرتے تھے جو نصوص کتاب و سنت کے قریب تر ہوتا تھا۔

ابن حزم کو یہ انداز پسند آیا کیونکہ اس سے تقلیدی جمود ٹوٹتا اور حریتِ فکر و نظر کا جذبہ ابھرتا ہے چنانچہ آپ مذاہب مشہورہ میں سے کسی کی پیروی نہ کرتے بلکہ براہِ راست نصوص و آثار پر عمل پیرا ہوتے تھے۔ بعد میں فرمایا کرتے تھے۔

"میں حق کا پیرو ہوں، اجتہاد کرتا ہوں اور کسی مذہب کا پابند نہیں"۔

۳۹۔ مختلف علوم و فنون کی تحصیل:۔ ابن حزم کو جو کتاب دستیاب ہوتی مطالعہ کرتے اور ہر قسم کے شیوخ و اساتذہ سے مستفید ہوتے۔ علم حدیث آپ نے احمد بن جسور اور ابو القاسم عبدالرحمٰن ازدی سے پڑھا۔ عبداللہ بن دحون اور عبداللہ ازدی المعروف ابن الفرضی قاضی بلنسیہ سے فقہ کا درس لیا۔ ان شیوخ و اساتذہ وغیرہم سے ابن حزم نے حدیث و فقہ اور قرآنی علوم حاصل کئے۔ بعض علماء سے عربی زبان و ادب سیکھا۔ بعض اساتذہ سے بیک وقت متعدد علوم پڑھے مثلاً عبدالرحمٰن ازدی سے قرآن و حدیث اور نحو و لغت پڑھے۔ ان شیوخ و اساتذہ کے علاوہ جن سے آپ کو اخذ و استفادہ کی سعادت حاصل ہوئی لامحالہ ایسے علماء بھی ہوں گے جن سے اگرچہ ہم متعارف نہیں مگر ابنِ حزم ان کی تصانیف سے ضرور مستفید ہوئے ہوں گے۔ یہ وہ علما فحول تھے جن کی تصانیف سے قرطبہ، مُریہ، بلنسیہ، قیروان، شاطبہ اور اندلس کے دیگر مشہور شہروں جہاں اس یکتا مصنف لاثانی عالم، امام وقت اور حجتِ عصر (ابن حزم) کا گذر ہوا — کی لائبریریاں معمور تھیں۔ پھر جو کچھ آپ نے پڑھا سیکھا اور آزمایا اس سے آپ کو ایسی شخصیت کی تکوین میں مدد ملی جو دید و شنید سے بالا تھی اور جس کا نام تاریخ کے اوراق میں تا ابد گونجتا رہے گا۔

۴۰۔ ابن حزم اور مسندِ تدریس:۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ان علماء کی طرح جنہوں نے قرطبہ، غرناطہ، مُریہ، بلنسیہ اور قیروان کی مساجد میں حلقہ ہائے درس و تدریس قائم کر رکھے تھے۔ ابن حزم نے بھی مسند تدریس کو زینت بخشی

اور طلبہ کو مستفید ہونے کا موقعہ دیا یا نہیں؟ جس طرح ان کے وہ شیوخ و اساتذہ درس دیتے تھے جن کے چشمہ صافی سے ابن حزم نے اپنی علمی پیاس بجھائی؟

جواباً عرض ہے کہ ابن حزم نے ہم عصر علماء کے علی الرغم اپنے فقہی مکتب خیال کے تحفظ و بقاء کے پیش نظر آغاز زندگی ہی میں درس و مطالعہ شروع کر دیا تھا۔ مگر اپنے افکار و آراء کی نشر و اشاعت کا بیڑا آپ نے اس وقت اٹھایا جب سیاست سے کنارہ کش ہو کر کلیتہً علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ سیاست سے الگ ہو کر آپ یہود و نصاریٰ کے خلاف میدان جدل و مناظرہ میں کود پڑے اور اسلام کی مدافعت کے لئے اپنی بہترین صلاحیتیں وقف کر دیں۔ علماء میں سے جو آپ کے نظریات کی مخالفت کرتے آپ ان سے مناظرہ کرتے اور اپنے افکار و نظریات کا دفاع کرتے۔ یہی وہ دور تھا جب نوجوان تحصیل علم کی خاطر آپ کے پاس جوق در جوق آتے اور اپنی علمی پیاس بجھاتے۔ یہی وہ عصر و عہد تھا جس میں آپ کے دوست بھی پائے جاتے تھے اور دشمن بھی۔ اگرچہ دوست کم تھے اور دشمن زیادہ۔ افکار و آراء کے نشر و اعلان اور جدل و دفاع کی تاریخ متعین کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ سیاسیات سے آپ کا شغل کب تک رہا یا کب تک آپ ارباب سیاست کے ممد و معاون بنے رہے؟ چنانچہ اب ہم ان کے سیاسی اعمال کا جائزہ لیں گے۔

۷۔ ابنِ حزم اور سیاست

۴۱۔ اندلس میں اسلامی سلطنت کا زوال: ابنِ حزم کے والد احمد بن سعید مسعود عامری کے وزیر تھے جو اموی خلیفہ ہشام المؤید سے خلافت چھین کر مسند آرائے حکومت و سلطنت ہوا۔ اسی لئے یاقوت معجم الادباء میں لکھتے ہیں کہ خلیفہ منصور محمد عامر کے وزیر احمد بن سعید زبردست عالم دین تھے منصور کے بعد جب اس کا بیٹا المظفر تخت خلافت پر متمکن ہوا تو احمد بن سعید اس کے وزراء اور خواص میں شامل تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم کے والد احمد بن سعید عامری خلفاء کے معاونین میں سے تھے۔ جب تک منصور زندہ رہا آپ کے دست و بازو بنتے رہے۔ جب ۳۹۲ھ میں وہ فوت ہوا اور اس کا بیٹا المظفر اس کا جانشین ہوا تو آپ نے اس سے بھی تعاون کیا۔ جب ۳۹۸ھ میں سیاسی اضطرابات کا آغاز ہوا تو آپ سیاسیات سے کنارہ کش ہو گئے۔ جب قرطبہ میں فسادات رونما ہوئے تو آپ مغربی قرطبہ کے جدید مکانات سے نقل مکانی کر کے قرطبہ کی مشرقی جانب اپنے پرانے مکانات میں آ گئے۔ ۴۰۲ھ میں انہی فسادات کے دوران آپ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ امویوں کے داخلی نزاعات اور حکومت و سلطنت سے دلچسپی رکھنے والوں کے باہمی جدل و پیکار کی وجہ سے فسادات کا سلسلہ تا دیر جاری رہا۔ یہاں تک کہ متحارب فریقین عیسائیوں سے مدد طلب کرنے پر مجبور ہوئے جو پہلے ہی ایسے موقع کی تاک میں تھے۔ ایک فریق تو گناہ کی حد تک عیسائیوں کی طرف جھک گیا اور فریق ثانی کی اعانت سے روکنے کے لئے انہیں قشتالہ کا علاقہ سپرد کر دیا جو منصور عامری کے زیر نگین تھا۔ فریقین تو خسارہ میں رہتے ہی تھے ان کے ساتھ دینِ اسلام کو بھی نقصان پہونچا۔ اس کے برعکس اعداء دین کی جیت رہی۔ انہوں نے بہت ارزاں قیمت کے عوض یہ ملک خرید لیا۔ وہ قیمت صرف یہ تھی کہ عیسائی خاموش تماشائی کی حیثیت

سے یہ سب کچھ دیکھتے رہیں اور عملی سیاست میں حصہ نہ لیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی مسلمانوں کے اجسام وارواح کے عوض اس ملک پر قابض ہو گئے۔

۴۲۔ ابن حزم سکون واطمینان کی تلاش میں:۔ ابن حزم کشت وخون کے بحر مواج کے درمیان پروان چڑھے

آپ بڑے قوی الارادہ تھے جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہو گا۔ خاندانِ خلافت کے بڑے فادار تھے۔ آپ نے محسوس کیا کہ تخت وتاج کے وارث باہم برسرپیکار رہیں اور آپس میں مرنے مارنے کے لئے تیار بیٹھے ہیں۔ ایسے حالات میں آپ نے وہی بات پسند کی جو ان کے مرحوم والد کی تھی۔ ایک فریق کو دوسرے کے خلاف مدد دینے سے ہاتھوں کو روکے رکھا۔ اس سے آپ کو یکسوئی ویک جہتی کا موقع ملا اور آپ طلب علم میں منہمک ہو گئے مگر محرومی اقتدار کی حسرت کے جذبات دل میں موجزن تھے۔ پھر سکون واطمینان کی تلاش میں آپ نے قرطبہ کو خیرباد کہا کیونکہ بربر کے بار بار حملوں نے قرطبہ کو فتنہ وفساد کی آماجگاہ بنا دیا تھا۔ بربر اور نصاریٰ کے لشکر اکثر وہاں آتے اور شر وفساد پھیلاتے رہتے تھے۔ چنانچہ آپ قرطبہ سے رخصت ہو کر ۴۰۴ھ میں مُریہ پہونچے۔ ابنِ حزم نے مُریہ میں پہونچ کر درس ومطالعہ کے لئے اپنی تمام تر صلاحیتیں وقف کر دیں اور ان جید علماء سے مستفید ہوئے جو قرطبہ چھوڑ کر سکون واطمینان کی خاطر مُریہ آ بسے تھے۔ ظاہر ہے کہ ابن حزم جیسے ناز پروردہ کے لئے تحصیل علم سے بہتر کوئی چیز موجب تسکین واطمینان نہ ہو سکتی تھی۔

امن وسکون کے اس دور میں ابن حزم نے سیاست سے علیحدگی اختیار کرنے پر ہی اکتفاء نہیں کیا بلکہ سیاست اور اہلِ سیاست سے مستقل طور پر کنارہ کش ہو کر تحصیل علم میں لگ گئے۔ اندلس میں عموماً اور قرطبہ میں خصوصاً جو فسادات بپا ہوئے ان کا نتیجہ یہ ہوا کہ آل حمود اندلس پر قابض ہو گئے۔ آل حمود علوی تھے اور اندلس کے علاقہ سبتہ پر حکمران تھے۔ علوی اور اموی خاندان جاہلیت اور اسلام میں ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما رہتے تھے۔ جب علوی قرطبہ اور اس کے گرد ونواح پر قابض ہو گئے اور اندلس میں ان کا سکہ جاری ہوا تو امویوں اور ان کے لواحقین ومتعلقین کو تلاش کیا جانے لگا۔ ابنِ حزم اور ان کا خاندان بنو امیہ کا حلیف تھا اور ان کے یہاں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ان کے والد اموی دورِ سلطنت یا ان کے زیرِ اثر سلاطین کے زمانہ میں وزارت پر متمکن رہ چکے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ ۴۰۷ھ میں مریہ کے والی خیران نے ابنِ حزم پر الزام لگایا کہ آپ اموی سلطنت کے اعادہ کے لئے مصروفِ جدوجہد رہتے ہیں۔ ابن حزم خود بیان کرتے ہیں:

"بنی طالب برسرِ اقتدار ہوئے اور علی بن حمود حسنی مسمّٰی ناصر تختِ خلافت پر متمکن ہوا۔ وہ قرطبہ اور اندلس کے دیگر علاقوں میں اپنے لشکروں کو لڑاتا رہا یہاں تک کہ قرطبہ پر اس کا مکمل قبضہ ہو گیا۔ بعد ازاں مریہ کے والی خیران کے پاس ایک خدا ناترس باغی شخص پہونچا اور اسے میرے خلاف اکسایا، جلد ہی خدا نے ان بدخواہوں سے ہمارا انتقام لے لیا۔ چنانچہ خیران مجھ سے برگشتہ ہو گیا۔ اس کو میرے اور رفیق محترم محمد بن اسحاق کے بارے میں کہا گیا تھا کہ ہم بنو امیہ کی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اس نے ہمیں ایک مہینہ قید و بند میں رکھا اور پھر جلا وطن کر دیا۔" ہم حصن القصر" نامی مقام میں پہنچ کر وہاں کے حاکم ابو القاسم عبد اللہ بن ہذیل المعروف ابن المقفل سے ملے۔ اس کے یہاں ہم نے چند مہینے بڑے راحت و آرام سے بہترین مکان میں گذارے وہاں کے رہنے والے بڑے با اخلاق، عالی ہمت اور مروّت پیشہ تھے۔ جب امیر المومنین مرتضیٰ عبد الرحمٰن بن محمد بلنسیہ کے تختِ خلافت پر جلوہ افروز ہوئے تو ہم سمندر عبور کر کے بلنسیہ پہونچے اور وہاں سکونت پذیر ہوئے۔"[1]

۴ ۲ ۴ ھ ۔ ابن حزم بلنسیہ میں: ابن حزم سیاست و حکومت سے سخت متنفر ہو گئے۔ وہ سکون و اطمینان کی تلاش میں مُریہ پہونچے تھے۔ مگر وہاں کے والی نے بہتان لگا کر ان کو چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ پہلے آپ نے قید و بند کی صعوبتوں کو خوش آمدید کہا پھر ملک بدر کئے گئے۔ مگر ابنِ حزم کا دورِ ابتلا جلد ہی اختتام کو پہونچا۔ وطن سے علیحدگی ابن حزم کے لیے قلق و ملال کی بجائے اکرام و احترام کا موجب ہوئی۔ بلنسیہ پہونچ کر آپ کی جلا وطنی ختم ہو گئی۔ وہاں آپ عبد الرحمٰن اموی کی امداد کے سلسلہ میں گئے تھے جنہوں نے از سرِ نو بلنسیہ میں اپنی دعوتِ خلافت کی مہم شروع کی تھی۔

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۱۸ ۔ طبع قاہرہ۔

یہ عجیب بات ہے کہ خیران والیِ مُریہ جس نے ابن حزم کو پہلے قید اور پھر جلا وطن کیا تھا عبدالرحمٰن اموی کا بڑا زبردست حامی تھا۔ خیران نے عبدالرحمٰن کو لکھ بھیجا تھا کہ علی بن حمود اسے قتل کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح خیران نے علی بن حمود کی مخالفت کا راز ظاہر کر دیا۔ علی بن حمود نے اپنے آدمیوں کو مختلف اطراف و جوانب میں بھیجا تھا کہ بنی امیہ کے افراد کو ڈھونڈھ کر لائیں۔ اسے عبدالرحمٰن اموی کا پتہ چل گیا تھا کہ وہ کہاں مقیم ہے۔ عبدالرحمٰن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن الناصر کا بیٹا تھا۔ یہ چھپ چھپا کر قرطبہ سے نکلا اور جیان کے شہر میں فروکش ہوا تھا۔ عبدالرحمٰن باقی ماندہ بنو امیہ میں مقابلتہً زیادہ صلاحیتوں کا مالک تھا۔ ابنِ حزم خلیفہ عبدالرحمٰن کے دست و بازو بنے رہے۔ اس کے عہدِ خلافت میں مسند وزارت پر فائز رہے۔ اور اس کے ساتھ دکھ سکھ میں شریک رہے۔ مگر خلیفہ عبدالرحمٰن زیادہ دیر تک خلافت و حکومت سے مستفید نہ ہو سکا۔ کیونکہ اس کے شدید مخالف ابنِ حمود کے پاس مکر و فریب اور حسنِ تدبیر کے وہ ذرائع موجود تھے جو عبدالرحمٰن اور اس کے انصار و معاونین کے یہاں مفقود تھے۔ چنانچہ عبدالرحمٰن کو دھوکہ سے قتل کر دیا گیا اور اس طرح اس کی خلافت کا خاتمہ ہوا۔ اس کے یار و مددگار مختلف قسم کی مشکلات میں مبتلا ہوئے جور و ستم کا نشانہ بنے، ملک بدر ہوئے بلکہ انہیں قید و بند کی صعوبتیں بھی جھیلنا پڑیں۔

۴۴۔ کیا ابن حزم بنی امیہ کے حامی تھے؟: اب تھوڑی دیر یہاں توقف کر کے ہم سوچتے ہیں کہ ابن حزم پر حمایتِ بنی امیہ کا جو الزام لگایا گیا آیا وہ سفید جھوٹ تھا۔ ابنِ حزم کا دامن قطعی طور پر اس سے پاک تھا اور آپ امن و سکون کے ماحول میں رہ کر تحصیلِ علم میں منہمک تھے۔ اور زاہد و عابد لوگوں کی طرح انہیں صرف عبادت سے سروکار تھا؛ یا اس کے علی الرغم وہ فی الواقع بنو امیہ کی طرف مائل تھے یا کم از کم اعلانیہ بنو امیہ سے دوستی کا اظہار کرتے تھے۔

میرا خیال ہے کہ ابنِ حزم برملا بنو امیہ کی طرف میلان رکھتے تھے اگرچہ اس میلان نے باقاعدہ دعوت کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بلا شبہ امویوں کی طرف مائل تھے۔ ان کی خلافت کو شرعی امارت قرار دیتے اور انہیں ہمیشہ امیر المومنین کے لقب سے پکارتے تھے۔ مزید براں انہوں نے کبھی اس تہمت کی تردید نہیں کی بلکہ

ان کے کلام سے اس کلمہ صحیح ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے مخالفین کو باغی یعنی شرعی حاکم کی اطاعت سے خارج قرار دیتے ہیں۔ اسی بنا پر وہ ابن حمود کے طرف داروں کو شرعی حکومت کے باغی تصور کرتے ہیں۔ پھر یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اس کے بعد جو امور ان سے ظہور پذیر ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بنو امیہ کے زبردست حامی تھے۔ اور ان کی نصرت و تائید میں جان تک دینے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ پھر اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اسی منصب وزارت پر فائز ہوئے جس پر ان کے والد متمکن رہ چکے تھے۔ بھلا حمایتِ بنی امیہ کے سوا یہ امور کیونکر وقوع میں آسکتے تھے۔

۴۵۔ ابن حزم قید و بند میں :۔

جب خلیفہ عبدالرحمٰن ایک لشکر کی معیت میں غرناطہ کو فتح کرنے کے ارادہ سے چلا تو ابن حزم اس کے ہم رکاب تھے۔ عبدالرحمٰن اپنے مقصد میں کامیاب ہونے سے قبل ہی قتل کر دیا گیا اور ابن حزم ان سب مشکلات سے دوچار ہوئے، جو کسی شکست خوردہ شخص کو پیش آتی ہیں۔ پکڑ کر قید کر لئے گئے اور مدت بھر اسیر زنداں رہے۔ جب قید سے رہا ہوئے تو قرطبہ آئے اور اپنی آنکھوں سے اس کے کھنڈرات ملاحظہ کئے۔ یہ ۴۰۹ھ کا ذکر ہے۔ آپ چھ سال کے بعد قرطبہ آئے۔ وہ خود فرماتے ہیں :۔

"میں اوائل محرم ۴۰۴ھ میں قرطبہ سے نکلا اور ماہِ شوال ۴۰۹ھ کو دوبارہ اس میں داخل ہوا۔"

گویا آپ چھ سال قرطبہ سے غائب رہے۔

اب ابنِ حزم نے پھر سے درس و مطالعہ، بحث و نقد، حفظ احادیث اور دراستِ فقہ اور اس میں جدل و مناظرہ کا آغاز کیا اور سیاسیات سے کنارہ کش ہو گئے۔ تاہم بنو امیہ کی جانب آپ کا رجحان و میلان باقی رہا۔ بنو امیہ جب بھی کسی تکلیف میں مبتلا ہوتے ابن حزم ان کی نصرت و حمایت کے لیے کمر بستہ ہو جاتے، حالانکہ آپ بچشم خود بہ ملاحظہ کر چکے تھے کہ اموی سلطنت رُو بزوال ہے۔ ان کے امراء شہروں میں دربدر پھر رہے ہیں۔ ان میں سے جو منظر عام پر آتا ہے تہ تیغ کر دیا جاتا ہے۔ اور ان کے اعداء و خصوم یعنی علوی برسرِ اقتدار ہیں۔

۴۶۔ عبدالرحمٰن المستظہر تختِ خلافت پر:۔ آل حمود کی حکومت رفتہ رفتہ کمزور ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ اہل قرطبہ علی بن حمود حسنی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور اسے خلافت سے معزول کر دیا۔ کامل اتفاق سے قرار پایا کہ امویوں کو پھر تختِ سلطنت پر بٹھا دیا جائے۔ اس کے لئے عبدالرحمٰن بن ہشام بن عبدالجبار کا انتخاب عمل میں آیا۔ چنانچہ ماہِ رمضان ۴۱۴ھ میں اس کی بیعت خلافت ہوئی اور اسے المستظہر کا لقب عطا کیا گیا۔ عبدالرحمٰن اس وقت صرف بائیس سالہ نوجوان تھے وہ بڑے وسیع القلب، نرم طبع، ادیب، شاعر اور خطیب تھے۔[1]

چند وجوہات کی بناء پر عبدالرحمٰن ایک کامیاب خلیفہ ثابت نہ ہو سکے۔ اوّل یہ کہ وہ نوجوان ہونے کی بناء پر تجربہ کار نہ تھے۔

دوم: دوسری وجہ یہ تھی کہ دیگر سلاطین کی طرح وہ اپنے اہل خاندان کو شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے کہ ان کے خلاف بغاوت پر آمادہ نہ ہو جائیں۔

سوم:۔ تیسری وجہ یہ تھی کہ انہیں کسی پر اعتماد نہ تھا یہاں تک کہ وزراء — جن میں ابن حزم بھی شامل تھے — کی رائے پر بالکل عمل نہیں کرتے تھے۔ معجم الادباء میں مذکور ہے کہ عبدالرحمٰن سیاسی امور میں تدریج کو ملحوظ نہیں رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اہل قرطبہ کی ایک جماعت کو قید خانہ میں ڈال دیا۔ اور ان کا مال ضبط کر لیا۔ ان کے خلاف یہ الزام تھا کہ وہ عبدالرحمٰن کے ایک چچازاد اموی شاہزادہ سے ساز باز رکھتے ہیں۔ اہل قرطبہ ان کی حمایت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور انہیں قید خانہ سے چھڑا لیا۔ عبدالرحمٰن صرف دو ماہ تختِ خلافت پر متمکن رہنے کے بعد قتل کر دئے گئے۔

ابن حزم اس نوجوان خلیفہ کے وزیر تھے۔ اس کا بھی وہی حشر ہوا جو قبل ازیں المرتضیٰ کا ہو چکا تھا۔ ابن حزم کی وزارت بھی پہلے سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھی۔ پہلی وزارت کا نتیجہ ان کی اسارت کی صورت میں برآمد ہوا تھا۔ اب مسندِ وزارت سے سیدھے زندان میں پہونچے۔ تاریخ کے اوراق یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ آپ کو کب رہائی نصیب ہوئی۔ واقعات سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ قید و بند کا زمانہ زیادہ طویل نہ تھا۔

---

[1] نفح الطیب نیز اس کا حاشیہ ج ۴ ص ۴۴ طبع الرفاعی۔

۴۷۔ ابنِ حزم المعتد باللہ کے وزیر کی حیثیت سے:۔

محرومِ اقتدار ہونے کے بعد ابنِ حزم نے بارِ ثانی علم کے دامن میں پناہ لی اور حسبِ سابق انہیں پھر وہی سکون و اطمینان نصیب ہوا۔ علم کی طرف لوٹتے ہی انہوں نے حدیث و فقہ جدل و بحث اور ان اعتراضات کے جوابات دینے کی طرف عنانِ توجہ موڑ دی جو یہود و نصاریٰ نے اسلام کے خلاف گھڑے تھے۔ آپ سیاسیات سے کنارہ کش ہو کر کلیتہً خدمتِ علم میں منہمک ہو جانا چاہتے تھے۔ مگر معجم الادباء میں یاقوت کا بیان ہے کہ ابنِ حزم اس کے بعد ہشام المعتد باللہ کے وزیر رہے تھے۔ یاقوت لکھتے ہیں:۔

"ابنِ حزم پہلے عبدالرحمٰن المستظہر باللہ بن ہشام کے وزیر تھے پھر ہشام المعتد باللہ بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن الناصر کے وزیر مقرر ہوئے وزیر ابو محمد بن جہور رئیسِ قرطبہ نے المعتد باللہ کی بیعت کی تھی۔ یہ ۴۱۸ھ کا واقعہ ہے۔ خلیفہ مذکور اس وقت ایک سرحدی مقام لاردہ میں اقامت گزین تھا۔ تین سال وہاں رہ کر پھر قرطبہ پہنچا۔ ۴۲۲ھ میں اسے معزول کیا گیا اندلس میں یہ آخری اموی حکمران تھا[۱]"

یہ آخری خلیفہ تھا جس کی مسندِ وزارت پر ابن حزم فائز رہے۔ واقعات سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس کی چار سالہ مدتِ خلافت میں ابنِ حزم وزیر رہے بلکہ ان کی وزارت کا زمانہ بہت کم تھا ورنہ وہ کافی شہرت حاصل کر لیتے اور ان کی سیاست منظر عام پر آجاتی۔ ہمارے پاس کوئی تاریخی ثبوت ایسا نہیں جس سے ان کے عہد وزارت کی مدت معلوم ہو سکے۔

۴۸۔ اندلس میں اموی خلافت کا خاتمہ اور ابنِ حزم:۔

ابنِ حزم کی سیاست و وزارت کا یہ آخری دور تھا۔ تاریخ کے اوراق سے پتہ نہیں چلتا کہ اس کے بعد بھی آپ کسی کے وزیر رہے ہوں دراصل المعتد باللہ آخری اموی حکمران تھا اس کے بعد بنو امیہ کے پاؤں نہ جم سکے۔ علامہ المقری لکھتے ہیں:۔

---

[۱] نفح الطیب ج ۴ ص ۵۰۔

"۴۲۲ھ میں فوج نے ہشام المعتد باللہ کو تختِ خلافت سے اتار دیا۔ وہ لاردہ نامی مقام کی طرف بھاگ گیا اور ۴۲۸ھ میں اسی جگہ فوت ہوا۔ اس کے فوت ہونے کے ساتھ ہی کرۂ ارضی سے اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا۔ اب اندلس میں خلافت کا شیرازہ بکھر گیا اور طوائف الملوکی کا دور دورہ ہوا۔ عربی، عجمی اور بربر رؤسا اور امراء اندلس کی جانب چل پڑے اور اس کے حصے بخرے کر کے آپس میں تقسیم کر لیے۔"

ابن حزم امویوں کے شدید حامی تھے اور ان کی نصرت و تائید کے نقطۂ خیال سے منصبِ وزارت کو قبول کرتے تھے۔

حمایتِ بنو امیہ کے جرم میں آپ کئی مرتبہ جلا وطنی اور قید و بند سے دوچار ہوئے۔ جب اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا اور ان کے دوبارہ برسرِ اقتدار آنے کی کوئی امید باقی نہ رہی تو آپ سیاسیات سے کنارہ کش ہو گئے اور اس سلسلہ میں تگ و دو کو ترک کر دیا۔ وزارت و سیاست سے مکمل طور پر الگ ہونے کے بعد ابنِ حزم نے درس و مطالعہ، بحث و تمحیص اور تصنیف و تالیف کا شغل اختیار کیا اور اپنے افکار و نظریات کو جدل و مناظرہ، رسائل و مکاتیب اور چھوٹی بڑی تصانیف کے ذریعہ پھیلانے اور ہر طرف پہنچانے کی بنا ڈالی۔

---

۸ - ابنِ حزم کی سیر و سیاحت

۴۹- گردشِ زمان و نکبتِ دوراں:۔ ۳۹۹ھ میں جب سے قرطبہ میں فسادات رونما ہوئے ابنِ حزم کے خاندان کو کسی جگہ آرام و چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ ابنِ حزم کے اقارب قرطبہ کے مشرق سے مغرب میں منتقل ہوئے۔ پھر ۴۰۴ھ میں قرطبہ سے مُریہ پہونچے۔ بعدازاں ملک بدر ہونے کی نوبت آئی۔ ابنِ حزم خود اپنی کتاب طوق الحمامہ کے آخر میں لکھتے ہیں:۔

"آپ جانتے ہیں کہ میں مضطرب البال پریشان حال ہوں۔ گھر بار سے دُور وطنِ مالوف سے مہجور، تغیرِ زماں، غضبِ سلطان، بھائیوں کی تباہ حالی، فسادات کی کثرت و گردش زمانہ، ضیاعِ اموال، جدید و قدیم، مال سے محرومی و آبائی پیشہ سے علیحدگی و جاہ و منصب سے معزولی، اہل و اولاد کا ہمّ و غمّ، رجوعِ وطن سے مایوسی و گردشِ دوراں سے حرب و پیکار، تقدیرِ خداوندی کا انتظار یہ سینکڑوں مصائب ہیں جن سے بیک وقت دوچار ہوں۔ خدا ہمیں شاکی نہ بنائے اور اگر شکایت کریں بھی تو اُسی سے۔ میں دعاگو ہوں کہ جو اس نے ہم سے لیا ہے اس سے ہمیں بہتر عنایت کرے۔ درحقیقت ہمارے پاس جو اس نے باقی چھوڑا ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو اس نے لے لیا۔ اس کے بے پایاں انعامات ہمیں گھیرے ہوئے ہیں اور ہم ان کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہیں۔ سبھی اشیاء اسی کی داد اور عطیہ ہیں۔ ہمیں اپنی ذات پر کوئی اختیار حاصل نہیں۔ ہم اسی کی طرف سے آئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جائیں گے ہر مانگی ہوئی چیز عاریۃً دینے والے کی طرف لوٹ جایا کرتی ہے۔ وَلِلّٰہِ الحمد اوّلاً و آخراً وعوداً و بدأً"[1]

---

[1] طوق الحمامہ طبع قاہرہ ص ۱۵۷۔

۵۰۔ بلادِ اندلس میں ابنِ حزم کے ذاتی مکانات:۔ اس عبارت میں ابن حزم کی دشت نوردی اور بادیہ گردی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مگر ابنِ حزم کے یہ اسفار بعیدہ اختیاری نہیں بلکہ اضطراری تھے مقام مُریہ کی جانب ان کی رحلت سکون و اطمینان کی خاطر عمل میں آئی۔ پھر مُریہ سے "الحصن" کی طرف جبراً کوچ کیا گیا۔ جلاوطنی کے مقام سے ان کا سفرِ بلنسیہ خلیفہ کی تائید و نصرت کے سلسلہ میں وقوع پذیر ہوا۔ پھر قرطبہ کی جانب آپ کی مراجعت اسی خوشحالی اور فارغ البالی کی تلاش کے لئے ہوئی جس میں آپ پروان چڑھے۔

واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ ابنِ حزم اقتصادی اعتبار سے اکثر خوشحال رہے اور عسرت و افلاس سے دوچار ہونے کا موقع نہ آیا۔ اگرچہ بعض اوقات ان کا قدیم وجدید مال لوٹ لیا گیا اور اس طرح آبائی دولت و ثروت سے ہاتھ دھونے پڑے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ لبلہ کی نواحی بستی میں جہاں آپ کے آباء و اجداد کا مسکن تھا۔ زرعی اراضی کے مالک تھے اور وہاں جا بسے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن شہروں میں آپ کو سکونت پذیر ہونے کا موقع ملا، مثلاً مُریہ، شاطبہ، بلنسیہ، شبیلیہ۔ وہاں آپ کے سکونتی مکانات بھی تھے۔ طوق الحمامہ کی بعض عبارتوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"مُریہ نامی شہر میں میرا ایک دوست اپنے گھر میں مقیم تھا۔ کسی کام کاج کے سلسلہ میں وہ شاطبہ گیا اور جب تک وہاں اسے ٹھیرنا تھا وہ میرے مکان میں سکونت پذیر رہا"

یہ عبارت اس حقیقت کی غمازی کرتی ہے کہ شاطبہ میں آپ کا ایک مکان تھا۔ جب آپ کو راحت و سکون کی تلاش ہوتی تو وہاں جا آباد ہوتے۔ گویا شاطبہ میں آپ کا نقل مکانی کرنا اضطراری نہیں بلکہ اختیاری تھا۔ البتہ بعض اوقات فسادات وغیرہ سے مجبور ہو کر اگر آپ وہاں جاتے تھے تو وہ الگ بات ہے۔

۵۱۔ سفرِ قیروان:۔ ابن حزم کے تمام سفر صرف سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے عمل میں نہیں آئے بلکہ بعض سفر تحصیلِ علم کے سلسلہ میں اختیار کئے گئے تھے۔ ان کے دیگر اسفار کے ذکر و بیان سے قبل ہم مغرب میں ان کے سفرِ قیروان کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کا یہ سفر اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ آپ قیروان میں مدت بھر مقیم رہے۔ آپ علماء کی طرف

جاتے وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے اور باہم تبادلۂ افکار کرتے۔

ابنِ حزم رقمطراز ہیں :-

"جب میں قیروان میں اقامت گزین تھا تو وہاں کے ایک عالم ابو عبداللہ محمد بن کلیب نے جو بڑا زبان دراز اور ماہر فنون تھا مجھ سے ایک علمی سوال دریافت کیا۔"[1]

یہ واقعہ اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ آپ قیروان گئے، وہاں سکونت پذیر رہے، اور قیروانی علماء سے جدل و مناظرہ کرتے رہے۔ طوق الحمامہ میں یہ مذکور نہیں کہ آپ قیروان کیوں گئے اور کب گئے؟ جیسا کہ ابن حزم اپنے سفروں کے متعلق اکثر ذکر کرتے ہیں۔ غالباً آپ وہاں اپنی مرضی سے گئے اور کسی امیر وزیر کے مجبور کرنے کی بنا پر نہیں۔ ورنہ وہ خود غرضِ سفر بتا دیتے۔ کیونکہ ان کی عام عادت یہ ہے کہ وہ غرض سفر صراحتہً بیان کر دیتے ہیں اور وہ اس میں لوگوں کے خوش یا ناخوش ہونے کی مطلقاً پرواہ نہیں کرتے یہاں تک کہ وہ ملک بدر ہونے اور قید و بند کے واقعات و حوادث ذکر کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ بڑے قوی الحس تھے جو رنج و الم ان پر انداز ہوتا اسے ضرور ذکر کرتے اور اسے ہدیۂ قرطاس کرنے میں بخل سے کام نہ لیتے تاکہ آئندہ زمانے کے لوگوں کے لیے اسے ہمیشہ کے لئے محفوظ کر لیں اور جب وہ چاہیں اسے ذکر کرتے رہیں۔

اگرچہ ابن حزم نے سفر قیروان کی تاریخ ذکر نہیں کی تاہم ہمارا خیال ہے کہ یہ واقعہ زندگی کے آخری دور میں پیش نہیں آیا کیونکہ طوق الحمامہ جس میں یہ واقعات مذکور ہیں آپ کی آخری تصنیف نہیں بلکہ اوّلین تالیف معلوم ہوتی ہے۔ طوق الحمامہ کی عبارت اس امر کی آئینہ دار ہے کہ یہ کتاب آپ نے بھرپور جوانی میں تحریر کی۔ بعض مصنفین کا خیال ہے کہ آپ کی اوّلین تصنیف ہے اور اس کا زمانۂ تصنیف ۴۱۸ھ اور ۴۲۲ھ کے درمیان ہے۔ مگر یہ دونوں باتیں ہمارے نزدیک دعویٰ بلا دلیل ہیں۔ ہمارے نزدیک نہ اس کی کوئی دلیل ہے کہ طوق الحمامہ ابن حزم کی پہلی تصنیف ہے نہ اس کے زمانۂ تصنیف کی تعیین کسی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ کتاب آپ نے اوائل حیات میں تصنیف

---

[1] طوق الحمامہ ص ۶۴۔

کی جیسا کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

۵۲- ابنِ حزم جزیرہ میورقہ میں:- ابن حزم شاطبہ، مُریہ، قرطبہ، بلنسیہ اور دیگر بلادِ اندلس میں جاتے وہاں درس دیتے اور اپنی شیریں بیانی سے اندلسی نوجوان کو فریفتہ کرتے رہتے تھے۔ آپ نے ان کے افکار و نظریات پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ مشہور مورّخ مقری علامہ باجی کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں جو میورقہ نامی شہر میں ابنِ حزم سے ملے تھے۔

"علامہ باجی جب واردِ اندلس ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ ابن حزم بڑے شیریں مقال ہیں۔ چونکہ ابن حزم اپنے فقہی مسلک میں لوگوں کے ہمنوا نہ تھے لہٰذا ان کے علم سے شغل رکھنے والے اندلس میں بہت کم تھے۔ ابن حزم کے مقابلہ میں فقہاء کچھ نہ کر سکے اور اندلس کے بہت سے کم علم لوگ ابن حزم کے پیرو بن گئے۔ ابنِ حزم جب جزیرہ میورقہ میں فروکش ہوئے تو آپ وہاں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے وہاں کے اکثر رہنے والے آپ کے ہم خیال بن گئے۔ جب ابوالولید باجی میورقہ آئے تو وہاں کے لوگوں نے ان سے ابنِ حزم کے بارے میں بات چیت کی۔ علامہ باجی نے ان سے کئی مرتبہ مناظرہ کیا۔ اور ان کے عقائد کا بطلان ثابت کیا۔ ابن حزم اور باجی نے متعدد مجالس میں باہم تبادلۂ افکار کیا[۱]۔"

مورّخ مقری کے بیان سے کئی باتیں معلوم ہوئیں:-

اوّل:- پہلا یہ کہ اس سے معلوم ہوتا ہے ابنِ حزم ۴۳۹ھ میں واردِ میورقہ ہوئے۔ کیونکہ باجی مشرقی ممالک سے جدل و کلام اور حدیث و فقہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۴۴۰ھ میں میورقہ واپس آئے تھے۔ آپ نے ۴۲۶ھ میں تحصیل علم کی خاطر میورقہ کو چھوڑا۔ اور تیرہ سال کے بعد ۴۳۹ھ میں میورقہ لوٹ کر آئے۔

دوم:- دوسرا یہ کہ ابن حزم کے میورقہ میں فروکش ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہاں کے احباب و تلامذہ کا حلقہ خاصا وسیع تھا۔ اور وہ آپ کے فقہی مسلک کے پیرو تھے۔

---

[۱] نفح الطیب ج ۶ ص ۱۷۶ طبع فرید الرفاعی۔

سوم :۔ تیسری بات یہ ہوئی کہ ابن حزم اپنے افکار و نظریات کو بڑے بلیغ اور موثر الفاظ میں بیان کرتے تھے اور فقہاء ان کی تاب نہ لا سکتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فقہاء کا مبلغ علم صرف فقہی فروعات کے دائرہ میں محدود و محصور تھا اور ابنِ حزم اپنی وسعتِ علم کے بل بوتے پر ان پر حجت تمام کر دیتے تھے۔

یہ واقعہ اس بات پر بھی روشنی ڈالتا ہے کہ ابنِ حزم میورقہ میں کامل آزادی اور بے باکی سے اپنے فقہی آراء کو بیان کرتے تھے اور کسی سے خائف یا ہراساں نہ تھے۔ جو چاہتے بیان کرتے سلطانِ وقت بھی آپ کو تنگ نہیں کرتا تھا اور آپ آزادانہ طریقہ سے جدل و بحث میں حصہ لیتے تھے۔ افسوس کہ تاریخ کے اوراق میں ان کی مجالس و مناظرات کا حال محفوظ نہیں تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ ان دونوں میں سے حق و صداقت کا حامل کون تھا۔

۵۳۔ کثرت اسفار کی غرض و غایت: حقائق و واقعات اور اندلس کے باہم قریبی مقامات کا جائزہ لینے سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابن حزم جدھر کا رُخ کرتے اور جہاں فروکش ہوئے اپنے افکار و نظریات کی نشر و اشاعت کرتے۔ آپ بلنسیہ اور میورقہ کے مقامات میں آتے جاتے رہتے کیونکہ ان کا باہمی فاصلہ زیادہ نہ تھا۔ پھر قرطبہ لوٹ آتے۔ میورقہ میں آپ کے متبعین کی کثرت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ وہاں خصوصی طور سے آپ کے نظریات زیادہ پھیلے اور آپنے وہاں خاصی شہرت و سیادت حاصل کر لی۔ واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ ابنِ حزم کو یہ تفوق و غلبہ میورقہ میں ان کے ایک دوست احمد بن رشیق کی وجہ سے حاصل ہوا جس کا وہاں خاصا اثر و رسوخ تھا۔ ابنِ رشیق کا انتقال ۴۴۰ھ میں ہوا۔ اس کے فوت ہونے کے بعد میورقہ میں ابن حزم کا اثر و رسوخ کمزور پڑ گیا اور حسبِ سابق فقہاء نے ان پر غلبہ پالیا نیز انھوں نے ابو الولید باجی سے مدد چاہی جو اسی سال مشرق سے تحصیلِ علم کے بعد لوٹے تھے۔ علامہ باجی ابن حزم کے خلاف میدانِ مناظرہ میں نکلے اور ان پر غلبہ حاصل کر لیا جیسا کہ مورخین کا بیان ہے۔

میرا خیال ہے کہ علامہ باجی کو یہ غلبہ حجت و برہان کی بناء پر نہیں بلکہ سیاسی قوت کے زیرِ اثر حاصل ہوا تھا۔ باجی دلائل و براہین کے بل بوتے پر ابن حزم کے خلاف کبھی کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ ابن حزم کے ممد و معاون ابن رشیق کے

فوت ہو جانے کی بناء پر فقہاء ان پر غالب آ گئے اور سلطانِ وقت کو آپ کے خلاف اکسایا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب آپ میورقہ سے نکلے تو حجت و برہان کی بنا پر مغلوب نہ تھے بلکہ اپنے ناصر و موید (ابن رشیق) کے فقدان اور کثرتِ اعداء و خصومت کے باعث مغلوب ہوئے۔

ابن حزم پر فقہاء صرف یہ جرم عائد کرتے تھے کہ آپ مالکی فقہ کے خلاف ہیں اس پر پے در پے وار کرتے اور مالکی فقہ کے اقوال کو دیوار پر پھینک دیتے ہیں۔ اس بے اعتنائی کی وجہ یہ تھی کہ ابن حزم نصوص پر پورا پورا اعتماد کرتے تھے اور وہ نصوص ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے۔

۹- ابنِ حزم کی تصانیف کا جلایا جانا اور مراجعتِ وطن

۵۴- ابنِ حزم کی اندلس نوردی:- جب علامہ باجی میورقہ وارد ہوئے اور ابنِ رشیق کی وفات کے بعد وہاں کے حاکم نے ابنِ حزم کے مخالف فقہاء کا ساتھ دینا شروع کیا تو ابنِ حزم وہاں سے چل دیئے۔ کتبِ تاریخ و تراجم یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ میورقہ چھوڑ کر آپ کہاں گئے۔ کیا قرطبہ پہونچے جو آپ کی جائے سکونت تھا یا بلنسیہ، مریہ اور شاطبہ میں فروکش ہوئے؟ کچھ پتہ نہیں چلتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اپنے علوم کو سینہ میں دبائے۔ اپنی تصانیف کو باربردار مویشیوں پر لادے۔ تمام شہروں میں سے گذرے ہوں۔ جب کہ آپ کا دل ان کتب کے مندرجات پر قوی ایمان رکھتا تھا اور زبان ان عقائد کی نشر و اشاعت کا فریضہ ادا کرتی رہتی تھی۔ تمام شہروں سے گذرنا اس لئے ممکن ہے کہ آپ بلادِ اندلس میں اکثر سیر و سیاحت کرتے رہتے تھے۔
اندلس اس دور میں مختلف حصوں بخروں میں تقسیم ہو گیا تھا۔ ہر علاقہ کا امیر جدا تھا، کوئی معتصم کہلاتا اور کوئی معتضد۔ ایک شاعر کا قول ہے ؎

یُزْھِدُنِیْ فِیْ اَرْضِ اُنْدُلس
سماعُ مُقتدرٍ فِیْھَا ومُعْتَضِدٍ
القابُ مملکتہ فی غیر موضعھا
کالھِرِّ یحکی اِنْتِفَاخاً صَوْلَۃَ الاَسَدِ

(مقتدر اور معتضد کا نام سن کر مجھے سرزمین اندلس سے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔
یہ ناموزوں القاب اسی طرح بے موقع ہیں جیسے بلی اکڑ کر شیر کی نقل اتارنے لگے)

ابن حزم تقسیم شدہ اندلس کے شہروں میں اکثر سیر و سیاحت کرتے رہتے تھے جبکہ دشمن ان کی تاک میں لگے رہتے تھے۔ جب خلیفہ معتضد بن عباد ۴۳۹ھ سے ۴۶۱ھ تک

اشبیلیہ میں سریر آرائے خلافت تھا تو ابنِ حزم وہاں فروکش ہوئے۔

۵۵۔ معتضد کا تصانیف ابنِ حزم کا نذرِ آتش کرنا: یہ وہی معتضد تھا جو ابنِ حزم کے خلاف برانداختہ تھا اور جس نے انہیں وہ شدید ترین نفسیاتی سزا دی جو کسی عظیم عالم کو دی جا سکتی ہے۔ مگر وہ سزا اس لئے شدید ثابت نہ ہو سکی کہ وہ ابن حزم کو دی گئی جو بڑے کہنہ مشق اور سرد و گرم چشیدہ تھے۔ وہ عُسر و یُسر دونوں سے دوچار ہوئے اور اپنے آپ کو اس بلند مقام پر فائز تصور کرتے تھے جہاں حوادث و آلامِ روزگار کی رسائی ممکن نہیں خواہ ان کی شدت و حدت کسی درجہ کی بھی ہو۔

یہ وہی بدکردار معتضد تھا جس نے ابنِ حزم کی گراں قدر تصانیف کو نذرِ آتش کرنے کا اقدام کیا۔ معتضد قاضی ابو القاسم محمد بن اسماعیل بن عباد لخمی کا بیٹا تھا۔ قاضی ابو القاسم نے بنی عباد کی خلافت و حکومت کی بنا ڈالی۔ باشندگانِ اشبیلیہ نے بنی حمود کے دورانِ خلافت میں انہیں اپنا امیر منتخب کر لیا تھا کیونکہ بنی حمود کی حکومت اس وقت کمزور پڑ گئی تھی۔ اس نے اشبیلیہ کے علماء و عقلاء پر مشتمل ایک مجلس شوریٰ کی تشکیل کی تھی جو اشبیلیہ کے نواحی علاقوں پر حکومت کرتی تھی۔ یہ بڑا مدبر، مصلح اور نیک نہاد آدمی تھا۔ اس کا انتقال ۴۳۹ھ میں ہوا۔

قاضی ابو القاسم کے بعد معتضد تختِ خلافت پر بیٹھا۔ یہ ابتداءً اپنے والد کی تشکیل کردہ مجلس شوریٰ کی مدد سے حکومت کرتا رہا۔ عدل و انصاف سے کام لیتا اور رعایا کی مصلحت کو پیشِ نظر رکھتا۔ یکایک اسے مطلق العنانی کے ساتھ حکومت کرنے کا داعیہ پیدا ہوا تقدیرِ خداوندی نے بھی اس کا ساتھ دیا اور وہ اس طرح حکومت کرتا رہا۔ یہ بڑا متشدد، ذہین و فطین اور ہوشیار تھا۔ اپنے مقاصد و غایات کی تکمیل کی راہ میں کسی پر رحم کرنا جانتا ہی نہ تھا، خواہ وہ کتنا ہی قریبی رشتہ دار کیوں نہ ہو۔ اس کے ظلم و تشدد کی انتہا ہے کہ جب اسے پتہ چلا کہ اس کا بیٹا اس کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہے تو اس نے تہ تیغ کر دیا۔ اندلسی مسلمانوں پر قابو پانے کے لئے اس نے یہ افسانہ گھڑ رکھا تھا کہ وہ ہشام بن حکم المؤید کی جانب سے حکمرانی کے فرائض ادا کر رہا ہے اور ہشام ابھی بقیدِ حیات ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ افسانہ طرازی اس کے والد نے کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اشبیلیہ کے لوگ

کسی خلیفہ کے بغیر رہنا گوارا نہ کرتے تھے۔ لہٰذا لوگوں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے اور آسانی سے ان پر قابو پانے کے لئے اس نے فرضی خلیفہ کا نام لے کر تقسیم شدہ اندلس کے تمام اجزاء پر قبضہ کر لیا۔ ظاہر ہے کہ خلیفہ کا نام لئے بغیر یہ کام بڑا دشوار تھا۔ لہٰذا اسے یہ کام کرنا پڑا۔ خلیفہ ہشام المویّد کی نیابت کا دعویٰ سنہ ۴۵۵ھ تک جاری رہا۔ پھر لوگوں میں یہ ڈھونگ رچایا کہ خلیفہ ہشام فوت ہو گیا ہے اور اس نے معتضد کو اپنا ولی عہد مقرر کیا ہے[1]۔

ابن حزم نے معتضد کا یہ پردہ فاش کر دیا اور لوگوں میں اسے خوب بے نقاب کیا۔ انہوں نے بڑے سخت الفاظ میں معتضد پر تنقید کی اور مطلقاً اس سے خائف یا ہراساں نہ ہوئے صرف اظہار حق و صداقت کے لئے آپ نے یہ سب کچھ کیا۔ ابن حزم اپنی کتاب "نقط العروس" میں لکھتے ہیں :۔

"ایسا اعجوبہ دنیا میں کبھی دیکھنے میں نہیں آیا۔ کتنی عجیب بات ہے کہ ایک شخص خلیفہ ہشام بن الحکم کی موت کے بائیس ۲۲ سال بعد منصّۂ شہود پر جلوہ گر ہوا اور دعویٰ کیا کہ وہ خلیفہ ہشام ہے۔ چنانچہ اس کی بیعت کی گئی۔ اندلس کے تمام منبروں پر اس کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا اور اس کے بارے میں بڑی بڑی خونریز لڑائیاں لڑی گئیں[2]۔"

۵۶۔ ابوجعفر منصور اور معتضد کی باہم مشابہت و مماثلت :۔

یہ چند اشارات ہیں جن سے معتضد کے احکام و اخلاق اور اس کی حکومت و سیاست کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ معتضد کو عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور کے مانند تصور کیا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ معتضد ظلم و تشدد میں خلیفہ منصور سے کچھ زیادہ ہی تھا، وہ دشمن کو کبھی معاف نہ کرتا تھا، خواہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ معتضد کو ایک مرتبہ پتہ چلا کہ ایک اندھا آدمی اسے برا بھلا کہتا ہے۔ معتضد نے اس کی جائداد ضبط کر لی۔ مجبوراً وہ چھپ چھپا کر مکہ پہونچا اور وہاں پہلے سے بھی زیادہ اس کی مخالفت کرنے لگا۔ معتضد نے خفیہ طور پر ایک شخص کو بھیجا جس نے زہر دے کر اسے ہلاک

---

[1] المعجب فی تلخیص اخبار المغرب ص ۹۶ طبع التجاریہ

[2] رسالہ نقط العروس طبع سنہ ۱۹۵۱ء ص ۸۳ تحقیق ڈاکٹر شوقی ضیف

کر دیا۔

جس طرح امام دار الہجرت مالک رحمۃ اللہ علیہ منصور کے زمانہ میں جور و ستم کا نشانہ بنے اور انہیں کوڑے تک مارے گئے۔ اسی طرح امام اندلس ابن حزم کی تصانیف معتضد نے نذر آتش کر دیں۔ اس لیے معتضد و منصور میں کامل مشابہت و مماثلت پائی جاتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کتب جلانے کا واقعہ کب پیش آیا؟ آیا میورقہ سے رخصت ہونے کے فوراً بعد اور یہ ظاہر ہے کہ آپ ۴۴۰ھ میں وہاں سے رخصت ہوئے تھے۔ یا وفات سے تھوڑا عرصہ پہلے؟ آپ کی وفات ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ میں وقوع پذیر ہوئی تھی۔

واقعات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ کتب جلانے کا واقعہ مذکورہ دونوں زمانوں کے درمیان پیش آیا۔ نہ تو میورقہ سے کوچ کرنے کے فوراً بعد اور نہ وفات سے تھوڑا پہلے۔ بلکہ ان دونوں واقعات کی درمیانی مدت میں یہ سانحہ رونما ہوا۔ کیونکہ اس واقعہ کے راوی یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ابن حزم نے اس حادثہ کے بعد اپنی زرعی اراضی واقع مقام لبلہ میں پناہ لی تھی اور وہاں مقیم رہ کر اپنی موت تک تصنیف و تالیف اور اپنے تلامذہ کے ساتھ درس و مذاکرہ میں مشغول رہے۔ اس دوران میں آپ کتب جلانے کے واقعہ کو بڑے دلدوز اشعار میں بیان کرتے تھے۔

۵۷۔ احراقِ کتب کے اسباب:-

بلاشبہ احراقِ کتب کے اسباب واضح ہیں اور انہیں بیان کرنے کی حاجت نہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء آپ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے وہ حکام وقت کو آپ کے خلاف اکساتے اور ان سے شکایت کرتے تھے کہ ابن حزم امام مالک اور ائمہ اربعہ کے خلاف ہیں۔ مزید براں وہ لوگوں کے سامنے ایسی فقہ کو پیش کرتے ہیں جس کا فقہ ہائے اربعہ کے ساتھ کسی قسم کا کوئی ربط و تعلق نہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ امراء و حکام اپنے سیاسی مقاصد کے تحت ہمیشہ علماء کی امداد کے طلب گار رہتے ہیں اور امکانی حد تک انہیں خوش رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ معتضد جیسا شخص ابنِ حزم کو خوش کرنے کی کوشش نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ ابن حزم تن تنہا تھے ان کے ساتھ صرف چند معاونین تھے جو ہمہ تن تحصیل علم میں منہمک رہتے تھے۔ اور

جنہوں نے اپنی تمام تر صلاحیتوں کو شریعت و حقیقت کی بحث و تجسس میں لگا رکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے لوگ ہمیشہ تعداد میں کم ہوتے ہیں اور کثرت کی حد تک نہیں پہونچتے۔ ان حالات کے تحت معتضد کے لئے علماء کی خوشنودی حاصل کرنا ازبس ضروری تھا۔ مگر افسوس اس امر کا ہے کہ اس نے فقہاء کو راضی کرنے پر اکتفاء نہ کیا بلکہ اس سے تجاوز کر کے ذاتی انتقام لینے پر اتر آیا۔ فقہاء کو تو اس طرح بھی راضی کیا جا سکتا تھا کہ معتضد ابن حزم کو حسب سابق حدود سلطنت سے نکال دیتا یا اپنے آبائی شہر میں انہیں نظر بند کر دیتا۔ بس یہ حدود و قیود ابن حزم کے لئے کافی تھے اس سے بڑھ کر احراق کتب کا اقدام کرنا، فقہاء کے راضی کرنے میں بدنما مبالغہ آمیزی سے کام لینا ہے جس کا مقصد صرف فقہاء کی دلجوئی نہیں بلکہ کچھ اور ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ظاہری سبب وہی تھا۔ ابن حزم نے اپنے اشعار کے آخر میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

دَعُونِيَ من احراقِ رقٍّ وکاغذٍ
وقولوا بعلمٍ کی یری الناسُ مَن یَدرِی
وَاِلَّا فعُودُوا للمکاتب بـدأۃً
فکم دُون ما تبغونَ للہ مِن ستر

(ترجمہ پہلے گذر چکا ہے)

ان اشعار کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ احراق کتب کا ظاہری سبب فقہاء کے اقوال تھے۔ مگر یہ امر لابدی ہے کہ کچھ دیگر اسباب بھی موجود ہوں گے جو اس سلسلہ میں اثر انداز ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ امراء و حکام کے غایات و مقاصد متعدد اور مختلف النوع ہوتے ہیں اور وہ ظاہری اسباب سے باطنی محرکات پر اثر ڈال دیتے ہیں۔

۵۸۔ ابن حزم کی تحریریں حکام کے سیاسی مقاصد میں حائل تھیں :- پہلے ذکر کیا جا چکا ہے

کہ ابن حزم کے شدید حامی تھے اور ان کی تائید و نصرت کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے آپ اموی خلفاء کے وزیر بھی رہ چکے تھے۔ امویوں میں سے جو بھی خلافت کا مدعی ہوتا آپ اس کی حمایت میں اٹھ کھڑے ہوتے۔ آپ کے ایام شباب کے تذکرہ میں یہ حقائق و واقعات پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ غیر اموی حکام میں سے ہر ایک کی یہ کوشش ہو گی کہ ابن حزم جیسے ذہین و فطین شخص کو امکانی حد تک اپنے سے دور رکھے یا

کم از کم لوگوں میں اس کے وقار کو گھٹاتا رہے۔

مزید براں ابنِ حزم ایک مورّخ بھی تھے جو اپنے دور کے حقائق و واقعات کو قلمبند کرتے رہتے تھے اور ظاہر ہے کہ حکامِ وقت ابنِ حزم کی ان تحریروں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اپنی تصنیف کردہ کتب میں وہ اپنے عقائد بلاخوف لومۃ الائم ذکر کرتے تھے اور انہیں اس بات کی مطلقاً پرواہ نہ تھی کہ لوگ ان سے خوش ہوں گے یا ناخوش۔ قبل ازیں ہم آپ کی کتاب "نقط العروس" سے جو آپ نے خاص طور سے معتضد اور اس کے والد کے بارے میں لکھی تھی اس کا نمونہ پیش کر چکے ہیں۔ معتضد اور اس کے والد کا یہ فعل کہ انہوں نے ایک شخص کے متعلق مشہور کر دیا کہ یہ خلیفہ ہشام ہے (حالانکہ وہ بہت عرصہ پہلے مر چکا تھا) اور بیس سال سے کچھ زیادہ عرصہ تک یہ دعویٰ جاری رکھا۔ ابن حزم اسے ایک اعجوبہ سے تعبیر کرتے ہیں جو کبھی دنیا میں نہیں دیکھا گیا۔

ابن حزم کی تحریر کا یہ ایک نمونہ ہے جو آپ حکام وقت کی مرضی کے خلاف لکھا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ حکام وقت کے پاس اس تحریری مواد کو جلانے کے سوا اور کونسا علاج تھا۔ اسی لئے ابن حزم کہتے ہیں کہ ان کی کتب نذرِ آتش کر دی گئیں ہیں۔ ان میں جو علم مندرج تھا وہ میرے سینہ میں محفوظ ہے اور میں جہاں جاتا ہوں وہ علم میرا رفیقِ سفر ہوتا ہے۔ لہٰذا میں اسے دوبارہ لکھنے کی قدرت بھی رکھتا ہوں۔ لوگوں کو وہ باتیں زبانی بھی بتا سکتا ہوں یا وہ علم میرے سینہ میں محفوظ رہے گا اور میری موت کے ساتھ مٹ جائے گا۔ وہ اشعار میں فرماتے ہیں ؎

فَاِنْ تحرِقوا القرطاسَ لاتحرِقوا الّذِی
تَضَمَّنَه القرطاسُ بل ھو فی صدری
یسیرمعی حیث استقلّتْ رکائبی
وینزل اذا نزل ویُدفن فی قبری

ترجمہ پہلے گذر چکا۔

۵۹۔ عداوتِ ابنِ حزم کے دیگر اسباب: ابنِ حزم کے علم و قلم سے اندلس کے در و دیوار تنگ آ گئے تھے یا یوں کہیے کہ امراء ابن حزم کی علمی باتوں سے دل برداشتہ تھے۔ کیونکہ خدا کی زمین علمِ صحیح، لسانِ حق

ترجمان اور قلم حقیقت رقم سے کبھی تنگ نہیں آسکتی۔ علماء وقت اور ان کے احباب واعزہ ابن حزم کو گوارا نہ کرتے تھے۔ اس کی وجہ وجیہ یہ تھی کہ فقہاء نے اپنے آپ کو ایک تنگنائے فقہی یعنی مالکی فقہ میں محدود و محصور کر دیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ حق وصدق اسی فقہی مسلک میں محدود و مقیّد ہو کر رہ گیا ہے اور اگر اس کے سوا کہیں حق پایا جا سکتا ہے تو وہ ائمہ اربعہ میں سے کسی امام کی فقہ ہو سکتی ہے اور بس۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ائمہ اربعہ کے فقہی مسالک سے خروج کرنے والا حق سے دور رہتا ہے خواہ اس کے اقوال کتاب وسنت کے مصادر و مآخذ سے کتنے ہی قریب کیوں نہ ہوں۔ فقہاء کو ابن حزم سے یہ خطرہ بھی دامنگیر رہتا تھا کہ ابن حزم پہلے سیاسیات سے وابستہ تھے ان کا خاندان اندلس میں بڑا مکرم وموقر تھا۔ مزید براں یہ بھی ممکن تھا۔ مزید براں یہ بھی ممکن تھا کہ وہ خلافت و امارت کا دعویٰ کر بیٹھیں یا حمایت بنی امیہ کی بنا پر ان کی سلطنت کے اعادہ کے لئے جدوجہد کا آغاز کر دیں اور اس طرح حکام وقت کی سنگ دلی سے نجات حاصل کریں۔ اس سے بڑھ کر ابن حزم ایک زبردست عالم دین ایک ماہر فقیہ اور حق گو تھے آپ حق بات کہنے سے گریز نہ کرتے اور اسے مخالف کے منہ پر دے مارتے تھے قطع نظر اس سے کہ وہ امیر ہو یا عامی شخص۔ جو بات کہتے اسے عوام اور صغیر السن طلبہ تک کو اعلانیہ بتا دیتے۔

ان جملہ امور واسباب نے ابنِ حزم کو فقہاء کی نگاہ میں بڑا خطرناک اور مہیب بنا دیا تھا۔ لہٰذا ضروری تھا کہ انہیں تنگ کیا جاتا اور ان کے علمی افکار کو سینہ کے اندر ہی محدود و مقیّد کرنے کی کوشش عمل میں لائی جاتی۔ امراء وفقہاء کی ریشہ دوانیوں کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک آپ اپنے آبائی گاؤں "منت لیشم" میں جاکر آباد ہو گئے جو ادنبہ کے نواح میں اور علاقہ لبلہ میں واقع ہے جہاں قرطبہ جانے سے بیشتر آپ کا کنبہ اقامت گزین تھا۔ اب آپ نے علم کے دامن میں پناہ لی اور مصیبتوں سے دوچار ہونے کے بعد علم کے سایہ میں اپنی راحت و سکون کا سامان موجود پایا۔ طلبہ دُور دراز سے چل کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے اور اپنی علمی پیاس بجھاتے۔ آپ نے تصنیف وتالیف کا مشغلہ ہی جاری رکھا اور نادرۂ روزگار تصانیف کی صورت میں اپنی کاوش کے ثمرات لوگوں کے سامنے پیش کئے۔

۶۰۔ علم سے وابستگی: ظلم وستم کی آماجگاہ بننے کے بعد ابن حزم جن حالات سے دوچار ہوئے۔ ابن حیان ان کی منظر کشی کرتے ہوئے

رقمطراز ہیں :۔

"سلاطین و ملوک ابن حزم کو اپنے تقرب اور دیار و امصار سے دور رکھتے رہتے تھے یہاں تک کہ آپ علاقہ لبلہ میں واقع اپنے آبائی گاؤں میں سکونت پذیر ہوئے جہاں آپ نے ۴۵۶ھ میں وفات پائی۔ حوادث و آلام کے دوران نہ آپ نے اپنے عقائد سے ایک انچ بھر ہٹے نہ اعداء و خصوم سے مصالحت کی بلکہ اپنے احباب و اقارب اور ان طلبہ کو اپنے علم سے مستفید کرتے رہے جو طلب علم کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے اور جنہیں کسی کی ملامت کی کچھ پرواہ نہ تھی۔ آپ انہیں حدیث کا درس دیتے فقہی مسائل سے آگاہ کرتے اور زندگی کے تجربات سکھاتے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے درس و مطالعہ اور تصنیف و تالیف کے شغل کو بھی جاری رکھا[1]۔"

واقعات اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ اگر ابن حزم کو ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا اور آپ کو اپنے افکار و آراء کی نشر و اشاعت میں بھی کافی دقت کا سامنا ہوا مگر آپ عُسرت و افلاس میں کبھی مبتلا نہ ہوئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا گاؤں منت لیشم یا مُنتلجَم آپ کے آباء کی ملکیت چلا آتا تھا اور آپ اس پر قابض تھے۔ عبداللہ بن محمد عربی اندلسی لکھتے ہیں :۔

"مُنتلجَم نامی بستی جو اونبہ سے نصف فرسخ دور ہے آپ کے آباء و اجداد کی ملکیت تھی اور آپ اس کے مالک تھے[2]۔"

۶۱۔ آبائی گاؤں میں قیام اور علمی مشاغل :۔ اپنے آبائی گاؤں میں اقامت گزین ہو کر ابن حزم کی سیاحانہ زندگی اختتام پذیر ہوئی۔ وہاں مقیم ہو کر آپ نے درس و مطالعہ، جدل و مناظرہ اور شغلِ تصنیف کو جاری رکھا۔ ان طلباء کو بھی پڑھاتے تھے جو بلا خوف لومۃ لائم طلبِ علم کی خاطر آپ کے پاس آتے

---

[1] معجم الادباء ج ۱۲ ص ۲۳۸ طبع الرفاعی۔

[2] حوالہ مذکور ص ۲۴۰۔

تھے جیسا کہ ابنِ حیان کا بیان ہے کہ وہ طلبہ باری باری آپ کی مجلس میں حاضر ہوتے اور اخذ و تلقی میں مصروف رہتے۔

تاریخ کے اوراق یہ بتانے سے خاموش ہیں کہ آپ کس زمانہ میں وہاں مقیم تھے ورنہ ہم یہ بتاتے کہ صغیر السن طلبہ کس مدت میں آپ سے علمی استفادہ کیا کرتے تھے۔ زندگی کے اس دور میں آپ علم کے سوا ہر چیز سے الگ تھلگ ہو گئے تھے۔ آپ لوگوں سے بھی بیزار تھے، صرف ان لوگوں سے آپ نے مراسم استوار کر رکھے تھے جو سلاطینِ وقت سے کوئی سروکار نہ رکھتے تھے۔ جن کی عقل روشن اور جن کا دماغ فقہاء کی پیدا کردہ تنگ دامانی سے آزاد تھا۔ یہ دونوں مقصد آپ کو اس بستی کی اقامت کے دوران اور جلاوطنی کے عالم میں بھی حاصل رہے جیسا کہ مورخین کو اعتراف ہے۔ آپ ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول رہے اور تنگ نظر فقہاء کے مجادلات آپ کو اصلی مقصد سے ہٹانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ نوجوان بڑی دشت پیمائیوں کے بعد آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر علمی فوائد سے مستفید ہوتے۔ صرف وہی طلبہ آپ کے پاس آتے جو پورے خلوص سے علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان میں چند طلبہ بڑے خوشحال گھرانوں کے چشم و چراغ تھے مگر ان کی تعداد بہت قلیل تھی۔ افکارِ صحیحہ کی نشر و اشاعت اور عقولِ انسانی کی فکری آبیاری کرنے میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معتقدین اسے کہاں تک قبول کرتے ہیں۔ ان کی تعداد کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اگر دس طلبہ کامل توجہ و انہماک کے ساتھ کسی عالم سے مستفید ہوئے اور اس کے چشمۂ علمی سے اپنی پیاس بجھاتے ہوں تو وہ ان سینکڑوں طلاب سے کہیں بہتر ہیں جو اگرچہ تحصیل علم کے درپے ہوں مگر علم ان کے گلے سے نیچے نہ اترا ہو یا اس سے انکار کر دیتے ہوں یا تحصیل علم میں شان بے نیازی کا مظاہرہ کرتے ہوں۔

محدث ابنِ حزم کو جلاوطن اور نظر بند کرنے والوں نے خدا کے اس نور کو بجھانے کی سعیِ لاحاصل کی تھی جو ان کے رگ و پے میں سمایا ہوا تھا۔ مگر خداوند تعالیٰ کو اس نور کا پھیلانا منظور تھا چنانچہ اس نے ایسے باخلوص طلبہ کو آپ کی جانب متوجہ کیا جو آپ کی مجلس میں حاضر ہو کر علمی فوائد سے بہرہ ور ہوتے۔ یہی وہ برگزیدہ و چیدہ طلبہ تھے جنہوں نے ابنِ حزم کے علم کو اکنافِ عالم میں پھیلایا۔ تاریخ کے اوراق سے ابنِ حزم کے اعداء و خصوم کا نام تک مٹ گیا۔ اس کے برعکس ان کا نام نامی تمام علماء اسلام بلکہ دنیا بھر کے علماء کے درمیان درخشندہ ستارے کی طرح چمک رہا ہے۔

۱۰۔ طلبِ معاش اور ابنِ حزم

۶۲۔ فکرِ معاش سے آزادی:۔ ابنِ حزم فکرِ معاش سے بے نیاز تھے اور اس کے لئے انہیں صرفِ اوقات کی ضرورت نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اپنے والد کی متروکہ اراضی کی بنا پر وہ بڑے خوشحال تھے۔ ان کے والد وزیر تھے اور بڑے متموّل تھے۔ شرقی اور غربی قرطبہ میں ان کے جو مکانات تھے وہ سب ورثہ میں ابنِ حزم کو مل گئے تھے۔ جن بلادِ اندلس میں آپ کا گذر ہوا یا وہاں رہے بسے یا راحت وسکون کی تلاش اور علماء کی زیارت کے سلسلہ میں وہاں گئے تھے ان تمام شہروں میں آپ کے ذاتی مکانات تھے۔ اس بات پر مؤرخین کا اجماع ہے کہ جس بستی میں آپ نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا آپ کے آباء کی ملکیت تھی اور اب آپ اس پر قابض تھے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ تاحینِ حیات فقر و افلاس سے دوچار ہوئے۔

بخلاف ازیں طوق الحمامہ میں مذکور ہے کہ جور و ستم، جلاوطنی اور قید و بند میں مبتلا رہنے کی بنا پر آپ کی آبائی دولت اور قدیم وجدید مال سب ضائع ہو گیا تھا۔ مگر ان واقعات اور طوق الحمامہ کے بیان میں جمع و تطبیق اتنی دشوار نہیں۔ کیوں کہ وہ طوق الحمامہ میں صراحتہً لکھتے ہیں کہ لوٹ مار کے باوجود ان کے پاس کچھ مال بچ گیا تھا۔ جس پر وہ شکرِ خداوندی بجالاتے ہیں۔ وہ بھی لکھتے ہیں کہ حوادث و آلام کے دوران بلاشبہ مالی وسائل کم ہو گئے اور آبائی مال کافی حد تک ضائع ہو گیا تھا تاہم وہ فقر و فاقہ سے محفوظ تھے بلکہ زندگی بھر خوشحال رہے اور اپنے مالی وسائل سے اپنی خاندانی روایات کے مطابق اپنی ضروریات پوری کرتے رہے۔

۶۳۔ کثرتِ مال وفعال:۔ آپ کی زندگی زیادہ تر فارغ البالی میں بسر ہوئی۔ اگرچہ بعض اوقات قید و بند اور جلاوطنی کے باعث نسبتاً

آپ کی دولت کم ہو جاتی یا جائداد کے عدمِ تحفظ و نگہداشت اور فسادات کے رونما ہونے کی وجہ سے آپ کے مملوکہ مکانات کی بربادی کے باعث وہ فائدہ نہ ہوتا جو ہونا چاہیئے۔

علامہ باجی کے ابن حزم کے ساتھ جو مجادلات ہوئے وہ قید و بند اور جلاوطنی کے بعد سنہ ۴۴۰ھ میں وقوع پذیر ہوئے ان سے قطعی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ابن حزم اس وقت فقر و فاقہ میں مبتلا تھے یا وہ امیرانہ ٹھاٹھ کے مرتبہ سے اتر کر متوسط طبقہ کی طرح بسر اوقات کرنے لگے تھے یاقوت معجم الادباء میں ابنِ حزم اور باجی کے ایک مناظرہ کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

"ابن حزم اور باجی کے مابین ایک مناظرہ ہوا جب مناظرہ ختم ہوا تو باجی بولے معاف کیجیے میں نے چوکیدار کے چراغ کی روشنی میں تعلیم پائی ہے۔"

ابنِ حزم نے جواباً کہا:۔

"مجھے بھی معذور فرمائیے۔ میں نے سونے چاندی کے منبروں پر بیٹھ کر تعلیم پائی ہے[1]۔"

ابنِ حزم کا مطلب یہ تھا کہ فقر و فاقہ کی نسبت ثروت و تونگری سے علم زیادہ ضائع ہوتا ہے۔

یہ واقعہ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ سنہ ۴۴۰ھ تک آپ افلاس و غربت سے دوچار نہیں ہوئے ورنہ سونے چاندی کے منبروں کے بجائے اپنے فقر و فاقہ کا ذکر کرتے اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم نفسیات سے کتنی گہری واقفیت رکھتے تھے۔ علامہ باجی کا خیال تھا کہ مال و دولت کی کثرت تحصیل علم میں معاون ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ابن حزم کہتے ہیں کہ مال و دولت کی فراوانی علم کی راہ کو مسدود کر دیتی ہے۔ کیونکہ کثرت دولت سے لہو و لعب کا دروازہ کھل جاتا ہے اور اس دروازہ کے کھل جانے سے نور و معرفت کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لذات دینوی کی کثرت دل کے نور کو مٹاتی، بصیرت و فراست سے محروم کرتی اور فہم و ادراک کو ختم کر دیتی ہے۔

---

[1] معجم الادباء از یاقوت ج ۱۲ ص ۲۴۰۔

تنگدست آدمی اگرچہ فکرِ معاش میں بتلا رہتا ہے مگر اسباب لہو ولعب کے فقدان کی وجہ سے اس کی روح چمک اٹھتی ہے اور اس پر نورِ ہدایت جھلکنے لگتا ہے۔ یہ ہے ابنِ حزم کا نظریہ! اس کے برعکس باجی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مادی اسباب کے حاصل ہو جانے سے زندگی میں سہولتیں مہیا ہو جاتی ہیں۔ انہوں نے نفسیاتی اسباب کی طرف بالکل توجہ نہیں۔ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ دولت مند لوگوں کو زندگی کی سب سہولتیں مہیا ہوتی ہیں مگر وہ تحصیلِ علم کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے۔

۶۴۔ امام ابوحنیفہ اور ابن حزم کے مابین مماثلت:

ابن حزم غناء و تونگری میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرح تھے۔ اگرچہ دونوں کے اسبابِ معاش میں فرق و امتیاز زیادہ پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ تجارت کی بناء پر دولت مند تھے اور تجارتی منافع کو کوفہ کے محدثین و فقہاء پر خرچ کیا کرتے تھے۔

اس کے برعکس ابن حزم نے اپنے آباء سے جو ورثہ پایا تھا اس کی بنا پر غنی تھے۔ یہ ترکہ زیادہ تر رہائشی مکانات اور زرعی اراضی پر مشتمل تھا جن سے انہیں کثیر مالی فائدہ ہوتا تھا۔ اسی تونگری کے بل بوتے پر امام ابوحنیفہ، امراء و خلفاء کے ہدایا و عطایا قبول نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ بعنایت ایزدی ان سے بے نیاز تھے۔ اسی طرح ابنِ حزم بھی اپنے معاصر حکام کے عطیہ جات قبول نہیں کرتے تھے۔ مگر سبب یہاں بھی مختلف ہے۔ امام ابوحنیفہ امراء کے ہدیہ جات اس لئے قبول نہیں کرتے تھے کہ انہیں ان کی ضرورت نہ تھی۔ دوسری وجہ تھی کہ وہ طبعاً بنو عباس سے بیزار تھے۔ ابن حزم قبولِ تحائف سے اس لئے باز رہے کہ وہ امراء کو بنظرِ احترام نہیں دیکھتے تھے کہ وہ ان کے ہدیہ جات قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتے۔ وہ وزیر ابنِ وزیر تھے اور امراء کو اپنے سے کہتر سمجھتے تھے یا اپنے سے بڑا آدمی تصور نہیں کرتے تھے۔ امراء اس کو ناپسند کرتے تھے اور شاید ابنِ حزم کے خلاف ان کی شدید مخالفت کی وجہ یہی تھی۔

۶۵۔ سلطانی ہدایا و عطایا کا شرعی حکم اور ابن حزم:

ابن حزم کے بعض معاصر علماء ملوک و سلاطین کے ہدیہ جات قبول کرنے والوں کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے تھے یوں بھی سرزمین اندلس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے وہاں کے اکثر فقہاء بڑی خوشحالی کی زندگی بسر کرتے تھے

بلکہ وہ ضرورت سے زائد اموال کو رفاہِ عامہ کے کاموں پر خرچ کرتے تھے۔ ہدیہ جات کی قبولیت پر اظہار ناراضگی کی وجہ غالباً یہی تھی۔ ابنِ حزم کے معاصر ابن عبد البر اندلسی نے جب دیکھا کہ سلاطین کے ہدیہ جات قبول کرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا جا رہا ہے تو انہوں نے اس کا جواز ثابت کرنے کے لئے کمرِ ہمت باندھی اور ذاتی طور پر قبولِ ہدایا کے سلسلہ میں انہیں موردِ الزام ٹھیرایا جاتا تھا اس کی مدافعت کے لئے تیار ہوئے۔ ہم ابن عبد البر کا کلام نقل کرتے ہیں کیونکہ اس سے ابنِ حزم کے عصر و عہد کی رُوح معلوم ہوتی ہے اور وہ نفح الطیب کے بیان کے مطابق یہ ہے۔

—"قرطبی اپنی کتاب "قمع الحرص بالزھد والقناعۃ" میں ذکر کرتے ہیں۔ ہم نے امام عمر بن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے کہ وہ شاطبہ میں مقیم تھے تو انہیں پتہ چلا کہ سلطان کے ہدایا و عطایا قبول کرنے کی بناء پر لوگ انہیں موردِ طعن ٹھیراتے ہیں۔ تو انہوں نے جواباً فرمایا شعر ؎

قُلْ لِمَنْ یُنْکِرُ اَکْلِی لِطَعَامِ الْاُمَرَاءِ
اَنْتَ مِنْ جَھْلِكَ ھٰذَا فِی مَحَلِّ السُّفَھَاءِ

(جو امراء کے تحائف قبول کرنے کی بناء پر مجھے موردِ طعن بناتا ہے اسے کہہ دو کہ تو اس مسئلہ سے ناواقف ہونے کی بنا پر حماقت کا ارتکاب کر رہا ہے۔)

دینِ اسلام کا انحصار صحابہ، تابعین اور اسلاف کے صاحب فتویٰ ائمہ کی اتباع پر ہے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ جو راسخ فی العلم تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور اس کے بیٹے یزید کے تحائف قبول کر لیا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ورع و تقویٰ کے باوجود مختار بن ابی عبید کے ہدیہ جات قبول کرتے اور اس کا کھانا کھا لیا کرتے تھے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ میرے پڑوس میں ایک سود خوار شخص رہتا ہے جو حرام خوری سے احتراز نہیں کرتا وہ بعض اوقات مجھے دعوتِ طعام دیتا ہے کیا میں شرعی نقطۂ نگاہ سے اس کی دعوت قبول کر سکتا ہوں۔ حضرت ابنِ مسعود نے سائل کو جو جواب دیا وہ علمی معلومات کا گنجینہ ہے۔ فرمایا جب تک صراحۃً تمہیں کسی چیز کی حرمت معلوم نہ ہو اسے کھا لو گناہ گار کھلانے والا ہو گا۔

امام شعبی کبار تابعین اور علماء میں سے تھے وہ عبد الملک بن مروان کے بچوں کو تعلیم دیتے اس کے انعامات قبول کرتے اور اس کے یہاں سے کھانا بھی کھا لیا کرتے تھے۔ امام

ابراہیم نخعی و دیگر علماء کوفہ و بصرہ حضرت حسن بصری اپنے ورع و تقویٰ کے باوجود نیز ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن، ابان بن عثمان اور مدینہ کے فقہاء سبعہ سعید بن مسیّب کے ماسوا سلطانی ہدایا کو قبول کر لیا کرتے تھے۔

ابن شہاب بھی اس قسم کے تحفے قبول کر لیا کرتے تھے اور زیادہ تر ان کے معاش کا انحصار اسی پر تھا۔ ابوالزناد کا طریق کار بھی یہی تھا۔ امام مالک شافعی ابو یوسف اور دیگر فقہائے حجاز و عراق رحمہم اللہ تعالیٰ سلاطین کے نذرانوں کو قبول کر لیا کرتے تھے۔

حضرت سفیان ثوری بایں ہمہ زہد و تقویٰ فرمایا کرتے تھے کہ سلطانی تحائف مجھے بھائیوں کی صلہ رحمی سے عزیز تر ہیں کیونکہ وہ احسان جتلاتے ہیں جب کہ سلاطین ایسا نہیں کرتے۔ اکثر علماء و فضلاء سے ایسی روایات منقول ہیں۔ لوگوں نے اس ضمن میں بڑا مواد جمع کیا ہے۔ سرزمین اندلس کے مشہور عالم و فقیہ احمد بن خالد نے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں ایک کتاب تصنیف کی۔ کتاب کی تصنیف و تالیف کا محرک یہ امر ہوا کہ ان کے اہل شہر نے عبدالرحمٰن الناصر کے تحائف قبول کرنے کی بنا پر انہیں ہدفِ ملامت بنایا تھا۔ عبدالرحمٰن الناصر انہیں قرطبہ کے ایک قریبی شہر میں لے گئے، رہنے کے لئے مکان عنایت کیا، مقرب بارگاہ بنایا، خوردنی اشیاء عطا کیں اور نقد رقم دے کر نوازا۔ بیت المال میں بھی وہ حصہ دار رہتے۔ کیونکہ سلطانی اموال میں حرام کی جو آمیزش ہوتی ہے اس کی ذمہ داری سلطان پر عائد ہوتی ہے جیسا کہ قبل ازیں حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بیان ہوا۔ ان کے قول پر جمہور علماء کا اجماع ہے۔ قول کا خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کا حرام ہونا قطعی طور پر معلوم ہو اور وہ جانتا ہو کہ یہ چیز ناجائز طور پر مثلاً غصب، سرقہ یا ظلم و جور کی بناء پر حاصل کی گئی ہے ایسی چیز کی حرمت میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اور ایسی چیز کا کھانے والا اور اس کا مالک علماء کی نگاہ میں ساقط العدالت ہے۔ تابعین کے علماء میں سے صرف مدینہ میں سعید بن مسیّب اور بصرہ میں محمد بن سیرین سلطانی ہدیہ جات سے کنارہ کش رہتے تھے۔ ان کا یہ نقطہ نظر زہد و ورع پر مبنی تھا۔ امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب زہد و تقویٰ بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ بلاشبہ زہد سے بڑھ کر کوئی عمل نہیں۔ مگر اصحاب زہد مباحات کو حرام قرار نہیں دے سکتے۔ مقام حیرت و استعجاب ہے کہ ہمارے اہل زمانہ دوسروں پر مشتبہات میں واقع ہونے کی بنا پر معترض ہوتے ہیں اور خود محرمات سے بھی احتراز نہیں کرتے

میری نگاہ میں ان کی مثال اُن لوگوں ایسی ہے جنہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا تھا کہ مُحرِم چیچڑ کو مار سکتا ہے؟ حضرت ابن عمر نے پوچھا آپ کون ہیں؟ وہ بولے ہم کوفہ کے رہنے والے ہیں آپ نے فرمایا تم چیچڑ کے مارنے کے بارے میں دریافت کر رہے ہو حالانکہ تم نے حضرت حسین ابن علی رضی اللہ عنہ کو جام شہادت پلایا اور تمہارے کانوں پر جوں تک نہ رینگی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جو چیز تمہیں بن مانگے مل جائے اسے کھالو اور اپنے مال میں جمع کرلو۔ ابوسعید خدری اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما نے بھی اسی قسم کی روایت آنحضورؐ سے بیان کی ہے۔ ان میں سے ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ یہ رزق تمہیں خدا نے دیا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ پائے جاتے ہیں کہ خدا کے رزق کو لوٹاؤ مت۔

ان سبھی مسائل پر جمہور علماء کا اجماع ہے اور حق مسلک بھی یہی ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کی حرمت کا قطعی علم ہو وہ اس کے لئے ناروا ہے[۱]۔"

۶۶۔ سلطانی تحائف سے محترز رہنے کے وجوہ واسباب: ہم نے طوالت کے باوجود ابن عبدالبر کا یہ طویل اقتباس نقل کیا کیونکہ اس کے آئینہ میں ابن حزم کے عصر و عہد کی تصویر دیکھی جاسکتی ہے یہ اقتباس اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ اس دور میں لوگ علماء کو کس نگاہ سے دیکھتے تھے نیز یہ کہ سلطانی ہدایا کے جواز عدم جواز میں علماء مختلف الخیال تھے۔ ابن حزم کے محبّ مخلص اور محرمِ راز ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اس دور میں لوگوں کی حالت یہ ہے کہ خود محرمات تک سے احتراز نہیں کرتے اور علماء پر مشبہات بلکہ مباحات کے ارتکاب کی بنا پر معترض ہوتے ہیں۔ بدکار لوگوں کا وطیرہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ "دیگراں را نصیحت خود را فضیحت" کے مصداق اپنی برأت ثابت کرنے کے لئے نیک لوگوں میں کیڑے نکالنا شروع کر دیتے ہیں۔

زمرۂ علماء میں ایسے لوگ پائے جاتے تھے، جو زہد و ورع میں اس حد تک آگے بڑھے ہوئے تھے کہ وہ مباحات یا کم از کم مشبہات کو حرام تصور کرتے تھے۔ وہ امام مدینہ مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک و منہج یعنی جوازِ ہدایا کے برعکس امامِ احادیث و آثار حضرت احمد بن

---

[۱] نفح الطیب جلد دوم طبع الازہر

حنبل کی راہ پر گامزن تھے۔ جنھوں نے احساسِ کبر و نخوت کے بغیر اپنی ذات پر سلطانی ہدیہ جات کو حرام قرار دے رکھا تھا۔

مگر ابنِ حزم کا فریقین میں سے کسی کے ساتھ بھی کوئی تعلق نہیں۔ وہ زہد و تقویٰ یا ہدایا کو حرام تصوّر کرنے کی بناء پر ان سے کنارہ کش نہ تھے بلکہ اپنی ثروت و دولت کے بل بوتے پر ان سے بے نیاز تھے۔ شاید ابنِ حزم کی یہی شان بے نیازی ان کے تفوّق و تعلّی کا موجب بنی اور امراء و علماء ان سے بغض و عناد رکھنے لگے۔

حق بات یہ ہے کہ ابنِ حزم بڑے موقّر و مکرم ہے۔ ان کو خدا نے بڑا غنی الطبع پیدا کیا تھا اور وہ چھوٹی چھوٹی باتوں سے محترز رہتے تھے۔ کثرتِ مال یا ضروریاتِ زندگی کے لئے کافی مال ہونے کی بنا پر وہ عزّتِ نفس اور خودداری کے اسلحہ سے مسلّح رہتے تھے۔ وہ ہمیشہ فقر و فاقہ کی زندگی سے محفوظ رہے۔ خداوند کریم نے آپ کو ایسی جراَتِ ایمانی عطا کر رکھی تھی کہ آپ حق بات کہنے سے کبھی نہ ہچکچاتے اور کسی کی مخالفت کی کچھ پرواہ نہ کرتے۔ آپ حریتِ فکر و نظر سے بہرہ ور تھے اور کتاب و سنت میں آزادانہ طریقہ سے غور و فکر کرتے تھے۔ نہ پابندی و التزام کے ساتھ کسی شخص کے تمام اقوال کو صحیح سمجھتے نہ اپنے آپ کو کسی فقہی مسلک میں محصور و محدود کرتے۔

۶۷- ابنِ حزم غنی تھے مگر مُسرف اور عیاش نہ تھے:-

ابنِ حزم زندگی بھر لوگوں سے بے نیاز رہے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ آپ ثروت و دولت کے باوجود مغرور نہ تھے اور نہ ہی مسرفانہ عیاشی کے دلدادہ تھے۔ آپ کی زندگی میں جہاں اسبابِ عیش و مسرّت پائے جاتے تھے وہاں قید و بند و طن سے علٰحدگی اور لوگوں کے ظلم و تشدّد کے کانٹے بھی موجود تھے۔ لہٰذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ آپ ایک عیاش آدمی تھے۔ آپ مال کو دفعِ آلام و حوادث اور اعانتِ احباب و اعزّہ کا ذریعہ قرار دیتے تھے۔ گویا مال آپ کے نزدیک تحفظِ ناموس و آبرو کا وسیلہ تھا اور شہوت رانی سہارا نہ تھا۔ پھر انقلاباتِ روزگار اور مال و منال کا ضیاع جس سے آپ دوچار ہوئے آپ کے اندر یہ شعور پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ مال سایہ کی طرح آنی جانی چیز ہے اس کے مقابلہ میں آخرت بہتر اور زیادہ پائدار ہے۔ لہٰذا آپ اپنے مال کو لہو و لعب کا ذریعہ بنانے کے بجائے اسے خداوندی اجر و ثواب کی تلاش میں صرف کرتے تھے۔ اور اسی کے طفیل آپ نے سنہری منبروں کی قیمت وصول کر لی جن پر بیٹھ کر آپ علم حاصل کیا کرتے تھے۔ اس کا خلاصہ

یہ ہے کہ آپ پاک دامن اور شکر گذار غنی آدمی تھے اور خدا کی نعمتوں کی ناشکری کرنے والے مغرور شخص نہ تھے۔ دیکھیے وہ قرطبہ میں اپنے شاندار محلات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"قرطبہ سے بعض آنے والوں نے مجھے بتایا کہ اس نے قرطبہ کی غربی جانب بلاط مغیث میں ہمارے مکانات دیکھے۔ اب ان کا نام و نشان تک باقی نہیں۔ مرورِ زمال سے فرسودہ ہو چکے ہیں اور اب ان کے مکانات بھی نظروں سے اوجھل ہیں۔ جو محلات کسی وقت رشکِ جنان تھے اب سنسان ویرانوں کی طرح بے آباد ہو چکے ہیں۔ ان کا حسن و جمال ایک کھنڈر کی صورت اختیار کر چکا ہے اور مامون و مصئون ہونے کے بعد اب دشوار گذار گھاٹیوں کی طرح مہیب اور خطرناک بن چکے ہیں۔ اب وہاں جنگلی درندوں اور جن پریوں کا بسیرا ہے حالانکہ پہلے وہاں شیروں جیسے بہادر آدمی اور حسینانِ نازک جبین سکونت پذیر تھیں، جو ناز و نعمت کی زندگی بسر کرتی تھیں۔ اب ان کی کایا پلٹ ہو چکی ہے۔ اور ان کا شیرازہ بکھر چکا ہے۔ محلات کی منقوش محرابیں اور خوبصورت کمرے جو آفتاب نصف النہار کی طرح آب دار تھے اور جن کو دیکھنے سے فکر و غم کافور ہو جاتا تھا۔ اب تباہی و بربادی سے دوچار ہونے کے بعد ان کے منہ درندوں کی طرح کھلے نظر آتے ہیں اور دنیا کی زوال پذیری کا منظر پیش کر رہے ہیں۔ ان کے دیکھنے سے انسان بخوبی یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ ساکنانِ ارضی کا انجام کیا ہوگا اور یہ تمام کائنات کس قدر جلد فنا کے گھاٹ اتر جائے گی۔ نیز ان کو دیکھ کر انسان دنیا کی حرص و ہوا کو خیرباد کہ کر اس سے کنارہ کش ہو جانا چاہتا ہے[1]"۔

آپ دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ابنِ حزم پوری طرح کبھی فقر و فاقہ کی گرفت میں نہیں رہے۔ تاہم کسی حد تک وہ حرمان نصیبی کا شکار بھی رہ چکے تھے مگر اس حرمانِ نصیبی کے عالم میں آپ ممنوعات کی طلب و تلاش میں سرگرداں نہ رہے بلکہ دنیوی حرص و ہوا سے کنارہ کیا اور جو کچھ موجود تھا اسی پر صابر و شاکر ہو گئے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابنِ حزم ایسے فاضل اجل کو

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۴۹ طبع قاہرہ۔

خداوند کریم نے فقر و غناء الیسی دونوں نعمتوں سے نوازا تھا۔ دولت و ثروت کے بل بوتے
پر انہوں نے راحت و سکون کی زندگی بسر کی اور کسی کے آگے دست سوال دراز نہ کیا۔ ضیاعِ
اموال اور حرمانِ نصیبی سے آپ نے صبر کی لذت پائی اور دنیا سے اعراض و انحراف کا مزہ
چکھا۔

الغرض جب تک یہ عالم جلیل اور فاضل نبیل بقیدِ حیات رہے ظلم و جہل، حرص و ہوا اور
لہو و لعب کے خلاف نبرد آزما رہے۔ زندگی کے آخری دور میں ایک بستی میں آبسے جہاں آپ
کو اپنے نفس پر قابو رہا اور لوگوں پر بھی غالب و فائق رہے۔ آخر کار ۲۸، ماہ شعبان ۵۶ھ
میں اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۱۱- ابنِ حزم کا علم و فضل

۶۸- ابن حزم ایک جامع عالم کی حیثیت سے:-

ابنِ حزم سے پہلے تاریخ کے اوراق کسی ایسے عالم سے آشنا نہیں جو ان کی طرف مختلف و متنوع علوم و فنون کا ماہر اور جامع ہو وہ ایک عظیم انشا پرداز ادیب ہیں۔ وہ منطق و فلسفہ میں بھی ماہرانہ بصیرت رکھتے ہیں اور اپنی جرأت و بسالت کے بل بوتے پر منطق میں ارسطو تک کی غلطیاں نکالتے ہیں۔ منطق میں ان کا طرز و منہاج ارسطو سے بالکل جداگانہ نوعیت کا ہے۔ وہ حقیقت و صداقت کی تلاش میں تاریخی حقائق کی غواصی کرنے اور اس کی جمع و تدوین بھی کرتے جاتے ہیں۔ وہ بڑے دقیق النظر مورخ ہیں اور تاریخ کے نازک ترین جزو یعنی علم الانساب پر بڑی عالمانہ گفتگو کرتے ہیں۔ ان جملہ امور کی انجام دہی میں آپ کا اشہبِ قلم اپنی جولانی کے جوہر دکھاتا ہے اور آپ ایک محقق عالم کی حیثیت سے ان سب میں کامیاب رہے ہیں۔

اس کے پہلو بہ پہلو ایک عظیم محدث بھی ہیں اور جملہ اصنافِ حدیث کے حافظ ہیں۔ اگرچہ بعض لوگوں نے آپ کی روایت کردہ احادیث پر جرح و نقد کیا ہے مگر اس سے آپ کے حافظِ حدیث اور ماہر اسماء الرجال ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابنِ حزم وہ عظیم فقیہ تھے، جنہوں نے ظاہری فقہ کو جنم دیا یا بعبارت موزوں تر کتاب و سنت کے علوم کو حیاتِ نو بخشی اور یہ ثابت کیا کہ تغیر زمانہ سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل کتاب و سنت میں موجود ہے خواہ زمانہ کس قدر بدل جائے۔ فقہ ظاہری کی راہ پر گامزن ہونے کو تقلید سے تعبیر نہیں کر سکتے کیونکہ یہ واحد فقہی مسلک ہے جس کی روشنی میں وہ کتاب و سنت کے احکام کو بڑی فصاحت کے ساتھ کسی قیاس اور عجیب و غریب عقلی تاویل سے مکدر کئے بغیر لوگوں کے سامنے پیش کر سکتے تھے۔ کیونکہ قیاس کا سہارا لئے بغیر علوم کتاب و سنت کی طلب و تحقیق کے لئے فقہ ظاہری کی متعین کردہ راہ پر چلنا ابن حزم کے لئے ناگزیر تھا۔

۶۹- ابنِ حزم عالمِ ادیان و مِلَل کی حیثیت سے:- مزید براں ابنِ حزم اسلام کے علاوہ دیگر ادیان و مِلَل سے بھی پوری پوری واقفیت رکھتے تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ اسلامی فرقے کونسے ہیں اور ان میں مستحقِ نجات کتنے ہیں۔ غیر مسلم مذاہب و ادیان کی تردید ابن حزم کا خاص موضوع ہے فرقوں کے باہمی فرق و امتیاز پر وہ بڑی عمیق نگاہ رکھتے تھے اور ان کے خلاف جدل و بحث میں حریتِ فکر و نظر کی راہ پر گامزن تھے اور اس ضمن میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ کتاب و سنت کے مخالف قول کی ان کے نزدیک کوئی وقعت نہ تھی خواہ اس کا قائل کوئی ہو۔ کسی عالم کا قول اگر کتاب و سنت سے مستنبط نہ ہو اور نہ ہی اس کی اساس ظواہر کتاب و سنت پر رکھی گئی ہو تو آپ کے نزدیک وہ مردود ہے۔ ان کا قول ہے کہ عقائد میں وہ ظواہر کتاب و سنت کے متبع ہیں اور ان پیچیدہ و فلسفیانہ مناہج کے پابند نہیں جو یونانی فلسفہ پر مبنی ہیں یا اس سے ماخوذ ہیں۔

آپ تردیدِ فلاسفہ کے میدان میں امام غزالی سے سبقت لے گئے اور ان کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں۔ فلسفیوں کی تردید میں آپ انہی کا اندازِ بیان اختیار کرتے اور منطقی دلائل سے ان کی تردید کرتے ہیں۔

الغرض ابن حزم علوم اسلامیہ کے بحرِ عمیق کے شناور تھے اور ان میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ جسے حق سمجھتے اسے اخذ کرتے۔ باطل کی تردید میں ان کا لہجہ بڑی شدت اختیار کر جاتا تھا۔ آپ مسبّبات کے اسباب بتاتے۔ نتائج کے مقدمات کی نشان دہی کرتے اور اقوال کے غایات و مقاصد زیرِ بحث لاتے اور یہ سب کچھ ایسی شاندار اور واضح عبارت میں بیان کرتے جو آفتاب نصف النہار کی طرح تابندہ و درخشندہ ہوتی۔

۷۰- ابن حزم کی توصیف میں معاصرین کے بیانات:- آپ کے معاصرین میں سے موافق و مخالف سبھی آپ کی فضیلت علمی کے معترف تھے۔ ابنِ حیان ان کا شدید مخالف ہونے کے باوجود کہتا ہے:-

"جب سائل کوئی بات پوچھ کر چھیڑ دیتا تو گویا علم کا ایک ایسا سمندر امنڈ آتا جس کو ڈولوں کی آمد و رفت گدلا نہ کر سکتی۔"[۱]

---

[۱] معجم الادباء ج ۱۲ ص ۲۴۹۔

ابنِ حیان کی رائے :- ابنِ حیان مزید کہتا ہے :-

"شیخ ابو محمد ابنِ حزم نے ملعون یہود اور دیگر غیر اسلامی مذاہب والوں کے ساتھ بہت سے مناظرے کئے جن کا حال کتابوں میں مذکور ہے۔ ادیانِ مِلل کے ذکر و بیان میں ابنِ حزم نے متعدد کتب تحریر کیں جو عام طور سے مشہور و معروف ہیں۔ جدل و خلافیات میں آپ کی یہ تصانیف بہت مشہور ہیں :-

(۱) کتاب الفصل فی الملل و النحل (۲) کتاب الصادع والرادع (۳) کتاب الردّ علیٰ من قال بالتقلید۔

ابن حیان ابن حزم کی تمام تصانیف کا ذکر کرتے ہیں[۱]"

قاضی صاعد اور امام ذہبی کی رائے :- نفح الطیب میں لکھتے ہیں :-

"قاضی صاعد اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ ابن حزم تمام اندلسی علماء کی نسبت زیادہ جامع العلوم اور وسیع المعرفت تھے۔ آپ لسانیات، بلاغت، شعر اور سیر و اخبار میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ ان کے بیٹے فضل نے مجھے بتایا کہ ان کے والد (ابن حزم) نے اپنے ہاتھ سے تقریباً چار صد کتب تحریر کی تھیں۔ امام ذہبی کا قول ہے کہ ابنِ حزم پر ذکاوت و فطانت، علومِ کتاب و سنت، علومِ ادیان و مِلل، عربیت و آداب، منطق و شعر، صدق و دیانت، دولت و ثروت، کثرتِ کتب اور جاہ و حشمت کا خاتمہ ہو گیا۔"

امام غزالی کی رائے :- امام غزالی فرماتے ہیں :-

"میں نے خدا کے ناموں کے بارے میں ابنِ حزم کی ایک کتاب دیکھی جو ان کی کثرتِ حفظ اور وسعتِ ذہن پر دلالت کرتی ہے[۲]"

عبدالواحد مراکشی کی رائے :- عبدالواحد مراکشی اپنی کتاب المعجب میں لکھتے ہیں :-

"ابنِ حزم نے فقہ کے اصول و فروع میں بڑی قابلِ قدر کتابیں تصنیف کیں۔ ان تصانیف میں آپ نے داؤد بن علی ظاہری اور دیگر ظاہری فقہاء

---

[۱] معجم الادباء ص ۲۵۶ [۲] نفح الطیب ج ۶ ص ۲۰۴ طبع فرید الرفاعی۔

کے فقہی مسلک کو پیشِ نظر رکھا۔ مجھے اکثر اندلسی علماء نے بتایا کہ آپ نے حدیث و فقہ، اصول مِلل و ادیان، تاریخ علم الانساب ادب اور مخالفین کی تردید میں تقریباً چار صد کتب تصنیف کیں جو اسی ہزار اوراق پر مشتمل ہیں۔ کثرتِ تصانیف میں ابو جعفر محمد بن جریر طبری کے سوا متقدمین میں کوئی شخص آپ کی برابری نہیں کر سکتا[1]۔"

۷۱۔ ابن حزم کی وسعتِ علمی: تمام روایات و اخبار اس بات پر متفق ہیں کہ ابن حزم بڑے عظیم المرتبت عالمِ دین تھے۔ آپ کثرتِ تصانیف کے اعتبار سے ممتاز تھے اور جملہ علوم اسلامیہ میں یکساں طور پر یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپ کثرتِ تصانیف میں ابن جریر طبری کے ہم پلہ تھے۔ البتہ تصنیف و تالیف کی نوعیت جداگانہ ہے۔ طبری کی تصنیفات کا موضوع زیادہ تر تاریخ و اخبار اور روایت و تفسیر ہے۔ آپ حدیث و فقہ سے بھی بہرہ ور تھے اور اختلاف الفقہاء نامی ایک کتاب ان کی تصنیف ہے۔ مگر فقہ و اصول میں انہیں ابن حزم کا مقام حاصل نہ ہو سکا۔ مزید براں انہیں مِلل و ادیان اور خلافیات میں بھی ابن حزم ایسی مہارت حاصل نہ تھی۔ الغرض ہر ایک کا اپنا ایک خاص مقام ہے۔ ہمارا مقصد اس سے ابن جریر طبری کی تنقیصِ شان نہیں اور نہ ہم ان کی اسلامی خدمات، اسلامی تاریخ کی جمع و تدوین اور تفسیرِ قرآن میں ان کی روایات کا مرتبہ گھٹانا چاہتے ہیں۔

۷۲۔ فنِ خطابت اور ابن حزم: یہ حقیقت محتاجِ بیان نہیں کہ ابن حزم نے علوم و آداب اور نقد و نظر کی طرف خصوصی توجہ مبذول کی تھی یہاں تک کہ یونانی علوم بھی آپ کی تنقید سے محفوظ نہ رہ سکے۔ المُعجب کے مصنف کا بیان ہے کہ ابن حزم صفتِ خطابت سے بھی آگاہ تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ابن حزم نحو و لغت اور شعر و خطابت سے پوری طرح بہرہ ور تھے[2]۔"

مندرجہ بالا عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم نظری خطابت کا مطالعہ کرتے اور

---

[1] المعجب ص ۴۷۔

[2] حوالہ مذکور۔

اس کے قواعد میں عملی تطبیق دیتے تھے۔ ارسطو نے اپنی کتاب "الخطابۃ" میں علم خطابت کے اصول وضع کئے تھے۔ عربی لوگ شیخ ابو علی بن سینا کی کتاب الشفاء کو پڑھ کر اس سے آشنا ہوئے شیخ مذکور نے کتاب الشفاء کے اس حصہ میں جو علم منطق سے متعلق ہے ارسطو کی کتاب الخطابۃ کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ ابن خدامر کی "نقد النشر" قبل ازیں مشہور چلی آتی تھی۔ المعجب کے مصنف کے بیان کے مطابق جب ابن حزم فنِ خطابت کا مطالعہ کر چکے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو یونانی فلسفہ سے آگاہ ہو کر اس کے فائدہ مند اجزاء سے مستفید ہونے کا موقع ملا تھا۔

بالآخر گذارش ہے کہ ابنِ حزم کی جامعیت و وسعت

۴۳ - عناصر اربعہ کا ذکر و بیان :-

اور ان کی کثرتِ تصانیف پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اب ہم ابنِ حزم کی سیرت و سوانح کے اس موڑ پر پہونچ گئے ہیں جہاں ہمارے لئے یہ بیان کرنا ازبس ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم ان اسباب و محرکات کی نشان دہی کریں جو اس عالم جلیل کے بننے اور سنورنے میں ممد و معاون ہوئے۔

ہمارے خیال میں کسی عالم کے علم کی تکمیل کے لئے چار عناصر بے حد ناگزیر ہیں۔

(۱) فطری صلاحیت و قابلیت۔

(۲) شیوخ و اساتذہ جن سے تربیت پائی۔

(۳) عملی زندگی۔

(۴) علمی ماحول جو اس پر اثر انداز ہوا۔

اب ہم علیحدہ علیحدہ ان کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں۔

۱۲- ابنِ حزم کے اوصافِ خصوصی

۷۴- طلبِ علم کے لئے خداداد صلاحیتوں کی اہمیت و ضرورت:- کسی عالم دین کی فطری صلاحیت و قابلیت ہی علم کا اولین ستون ہے اور یہی وہ کنجی ہے جس سے اس پر علم و معرفت کے دروازے کھل جاتے۔ جب کوئی شخص ان خداداد صلاحیتوں سے بہرہ ور نہ ہو جو علم و فضل اور حقائق و معارف کی طلب و تحصیل میں مطلوب ہیں تو اسے علوم و فنون کی راہ پر گامزن ہونے کے بجائے فکر و نظر کے ان دروازوں پر دستک دینا چاہیے جو اسے صنعت و حرفت اور دیگر جسمانی اعمال کی طرف لے جانے کا موجب ہوں۔ علمی اور عملی دونوں قسم کے کام علیحدہ علیحدہ اپنا مقام رکھتے ہیں اور جداگانہ ثمرات و نتائج کے حامل ہیں اور لوگوں کو دونوں قسم کے کام کرنے والوں کی یکساں طور پر ضرورت ہے۔ اگر حقائق کے سمندر میں غواصی کرنے والے علماء نہ ہوں تو انسانیت جہالت و بداوت پر جامد ہو کر رہ جائے۔ بنی نوع انسان نہ اقتصادیات کے میدان میں ترقی کر سکیں نہ طرزِ حیات میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔ اور اگر عملی زندگی میں کام کرنیوالے لوگ نہ ہوں تو آبادی میں اضافہ کا کوئی امکان نہ ہو بلکہ کسی انسان کے لئے ضروریاتِ زندگی کا مہیا ہونا دشوار ہو جائے اور وہ ایسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جائے جیسے جنگلی جانور سنسان ویرانوں میں رہتے ہیں۔

۷۵- ابن حزم کی بے مثال قوتِ حافظہ:- ابنِ حزم کو خداوند کریم نے ان تمام صلاحیتوں سے نوازا تھا جو نورِ معرفت کے حصول اور علمی روشنی سے مستنیر و مستفیض ہونے کے لئے درکار تھیں۔ یہ تمام اوصاف و فضائل ابنِ حزم کو ایک ایسا یگانہ روزگار عالم بنانے میں کامیاب ہوئے جس کا علم اکنافِ ارضی میں پھیلا اور ہر دور میں، ان کی کتابوں کو قبولِ عام حاصل ہوا۔ اسلامی افکار میں آپ

ایک جداگانہ انداز کے موجد ہوئے جو انہی کا حصہ ہے اور دوسرا کوئی شخص اس میں ان کا شریک واہیسم نہیں۔

آپ کی اولین خصوصیت، آپ کی زبردست قوتِ حافظہ ہے جس کی بنا پر آپ تمام علوم و فنون پر حاوی ہو گئے۔ کسی عالم میں قوتِ حافظہ ہی وہ عظیم خصوصیت ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ جو چیز پڑھتا ہے اس پر قابو پا لیتا ہے۔ اسی کے سبب قریب و بعید اور اول و آخر معلومات اور ان کے اجزاء میں باہم ربط و تعلق پیدا ہوتا ہے بشرطیکہ وہ آپس میں موافق و مطابق ہوں اور اگر وہ باہم بے ربط اور بے جوڑ ہوں تو ان کی بے آہنگی اور مطابقت کا اندازہ ہوتا ہے۔

ابنِ حزم کو خدا نے غیر معمولی قوتِ حافظہ عطا کی تھی۔ اس کے طفیل آپ نے احادیث نبویہ کو یاد کیا ان کے مصادر و مآخذ کو ترتیب دی اور علم حدیث میں بڑے بڑے حفاظ کا درجہ پایا۔ آپ کو صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار کا بیشتر حصہ یاد تھا جس کی بنا پر آپ فقہِ صحابہ و تابعین کے یگانۂ روزگار عالم تھے۔ ان کی فقہ سے احکام کا استخراج کرتے اور اس پر احکام و مسائل کو مبنی قرار دے کر فقہ ظاہری کو وسعت دیتے تھے۔ آپ علماء سلف کی سیرت و سوانح کے بھی حافظ تھے، اور اپنے حفظ کردہ علوم کے اجزاء کو ان کی سیرت کی روشنی میں ترتیب دیتے اور ان میں ربط و تعلق پیدا کرتے تھے یہ آپ کی عظیم خصوصیت تھی جو آپ کے معاصرین میں سے کسی کو حاصل نہ ہو سکی۔ آپ کے ہم عصر علماء اور مورخین آپ کی قوتِ حافظہ اور وسعتِ علمی پر انگشت بدنداں تھے۔

۷۷۔ **حاضر جوابی اور بدیہہ گوئی:۔** اس کے ساتھ ساتھ آپ بڑے بدیہہ گو اور حاضر جواب بھی تھے۔ بوقت ضرورت آپ کے ذہن میں علوم و معانی کا ایک عظیم سمندر امنڈ آتا تھا جو جدل و مناظرہ میں آپ کا ساتھ دیتا اور کامیابی سے ہمکنار کرتا تھا۔ آپ کے مخالفین اپنی امداد کے لئے میدان مناظرہ میں امراء و حکام کو بھی کھینچ لاتے تھے۔ مگر ابن حزم انہیں بُری طرح پچھاڑتے اور وہ ان کی گرد کو بھی نہ پہنچ سکتے تھے۔

محدث ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں لکھتے ہیں:۔

"کسی نے ابنِ حزم کے پاس بعض علماء کا ذکر کیا جو موطا امام مالک کو افضل ترین کتاب تصور کرتے ہیں تو ابنِ حزم نے کہا سب سے زیادہ تعظیم کی مستحق صحیحین ہے پھر صحیح سعید بن السکن، منتقی ابنِ الجارود، منتقی قاسم ابن اصبغ، مصنف طحاوی، مسند بزار، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند احمد بن حنبل، مسند ابنِ راہویہ

مسند طیالسی، مسند حسن بن سفیان، مسند عبداللہ بن محمد، مسند یعقوب بن شیبہ
مسند علی بن مدینی، مسند ابن ابی غرزہ۔ اپنی اپنی جگہ تعظیم کی مستحق ہیں۔ پھر وہ کتب
جن میں دیگر علماء کے اقوال مذکور ہیں مثلاً مصنف عبدالرزاق، مصنف ابی بکر
بن شیبہ، مصنف بقی بن مخلد، کتاب محمد بن نصر مروزی، کتاب ابی بکر المنذر
الاکبر و الاصغر۔ پھر مصنف حماد بن سلمہ و مصنف سعید بن منصور، مصنف وکیع،
مصنف الفریابی موطا مالک بن انس موطا ابن ابی ذریب موطا ابن وہب
مسائل احمد بن حنبل فقہ ابو عبید اور فقہ ابو ثور وغیرہا۔"

محدث ذہبی کے اس بیان سے صرف آپ کی قوتِ حافظہ ہی معلوم نہیں ہوتی بلکہ دو امور پر روشنی پڑتی ہے:۔

اوّل: پہلا یہ کہ اس سے ان کی وسعتِ علمی کا پتہ چلتا ہے۔ نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ جو کچھ پڑھتے تھے اس میں باہم تقابل و موازنہ بھی کرتے تھے۔

دوم:۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس سے ان کی حاضر جوابی بوقت ضرورت استحضارِ معلومات اور سرعتِ جواب کا اندازہ ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ واقعہ اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم کسی کتاب کی فضیلت ثابت کرنے میں کثرتِ مندرجات و محتویات کو بھی مدنظر رکھتے ہیں جو لوگ موطا امام مالک کو کتب حدیث میں اول درجہ کی کتاب سمجھتے ہیں وہ اس کی قوتِ سند اور امام مالک کے تقدم زمانی کا لحاظ کرتے ہیں اور کثرتِ مندرجات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ابن حزم موطا کی جزوی فضیلت سے قطع نظر کسی کتاب کی احادیث کی مقدار کو دیکھتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے جن کتبِ حدیث کا ذکر کیا ہے کثرتِ محتویات کے اعتبار سے موطا ان کے ہم پلّہ نہیں۔

۷۔ ابنِ حزم کی دقتِ فکر و نظر:۔ ابن حزم قوتِ حافظہ اور حاضر جوابی کے علاوہ جو وقت ضرورت آپ کے کام آتی غور و فکر، عمقِ فکر و نظر اور قوتِ تاملّ میں بھی ممتاز تھے۔ آپ ظاہری امور پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہونچنے کی کوشش کرتے اور مسببات کے ساتھ ان کے اسباب کو بھی زیر بحث لاتے تھے۔ آپ استقراءِ مسائل کے ساتھ ساتھ ان کے اسرار و رموز کو بھی معلوم کرنے کی کوشش کرتے

اور واقعات کو دیکھ کر ان کے اسباب و محرکات کی بھی نشان دہی کرتے تھے۔ یہ جملہ امور آپ کے ان مضامین میں عیاں ہیں جو آپ نے نفسیات، فلسفہ اور علم الکلام میں تحریر کئے ہیں۔ مثلاً اسلامی فرقوں کا تذکرہ کرتے وقت وہ ان کے افکار و آراء اور براہین و دلائل پر ہی روشنی نہیں ڈالتے بلکہ وہ نفسیاتی اور اجتماعی اسباب و محرکات بھی بیان کرتے ہیں جو اس تفرق و تحزب کے موجب بنے۔ وہ تفصیلاً ان وجوہات کا ذکر کرتے ہیں جن کی بناء پر مختلف اسلامی فرقے اپنے مخصوص نظریات اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں کہ اہلِ فارس جب مشرف باسلام ہوئے تو ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے غیر اسلامی افکار کو مسلمانوں میں پھیلا کر حکومت و سلطنت سے محرومی کا انتقام لینا چاہتے تھے۔ پھر ابنِ حزم تفصیلاً اس کے وجوہ و اسباب بیان کرتے ہیں۔ جیساکہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

ابنِ حزم کی کتاب طوق الحمامہ میں آپ دیکھتے ہیں کہ وہ کس طرح ظاہر امور کے نفسیاتی اسباب سے بحث کرتے ہیں اس سے ان کا مقصد ان انسانی جذبات و احساسات کی نشان دہی کرتا ہے جو انسان میں حسن و جمال کی محبت کے جذبہ کو اجاگر کرتے ہیں۔ آپ نے اخلاق رذیلہ کے نفسیاتی علاج کے بارے میں ایک رسالہ "مداواۃ النفوس" نامی لکھا ہے اس میں آپ کے بیانات اور بھی زیادہ واضح اور روشن ہیں۔ وہ فضائل کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے بڑی دقیق باتیں بیان کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

> "یہ عجیب بات ہے کہ فضائلِ اخلاق پسندیدہ ہونے کے باوجود انسانی طبائع پر گراں گذرتے ہیں اور رزائل قبیح ہونے کے باوجود پسند کئے جاتے ہیں[1]۔"

ابنِ حزم مغرور لوگوں کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ میں نے ایک متکبر شخص سے پوچھا کہ آپ کے کبر و غرور اور لوگوں کو بنظرِ حقارت دیکھنے کی وجہ کیا ہے۔ وہ جواباً اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ سکا کہ میں آزاد ہوں اور کسی کا غلام نہیں۔ میں نے کہا دوسرے آدمی بھی تمہاری طرح آزاد ہیں۔ اس کے جواب میں وہ خاموش رہا۔ اس کے بعد میں مغرور لوگوں

---

[1] رسالہ مداواۃ النفوس ص ۶۶ طبع دمشق ۱۳۲۳ھ

کے لوگوں کے حالات کی جستجو کرتا رہا۔ میں نے یہ معلوم کرنے کے لئے برسوں غور و فکر کیا کہ ان کے کبر و عُجب کا محرک کیا ہے۔ میں نے ان کے باطنی اسرار و رموز اور ظاہری حالات کو جانچا اور آخر اس نتیجہ پر پہونچا کہ متکبر لوگوں کا خیال یہ ہوتا ہے کہ وہ غیر معمولی عقل و شعور سے بہرہ ور ہیں اور اگر انہیں ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لانے کا موقع ملے تو ان کے ذاتی جوہر کھل سکتے ہیں۔ ان میں سلطنت و حکومت چلانے کی صلاحیت بھی موجود ہے اور اگر انہیں اس کا موقع ملے تو لوگ خود محسوس کر سکیں گے کہ وہ کس غیر معمولی عقل و ذہن کے مالک ہیں۔ اور اگر وہ مالدار ہوتے تو اسے باحسن وجوہ استعمال کر سکتے تھے۔ ان مفروضات کی بنا پر وہ لوگوں پر فخر و کبر کا اظہار کرتے ہیں۔"[1]

اسی طرح ابنِ حزم صرف ظواہر کے دائرہ ہی میں محدود نہیں رہتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہونچنے کی کوشش کرتے۔ آپ کی تمام تحریروں میں یہ خصوصیت نمایاں ہے۔ خواہ وہ اخلاق و تاریخ کے بارے میں ہوں یا فقہی مسائل سے متعلق ہوں۔ آپ بڑے دقیق النظر اور نکتہ رس تھے اور حقائق کے سمندر میں غواصی کرتے تھے۔

۷۸۔ **عجز و انکسار**:- اگرچہ ابن حزم نظری و فکری صلاحیتوں سے بہرہ ور تھے مگر ان پر نازاں نہ تھے بلکہ اس بات پر ان کا قوی ایمان تھا کہ یہ خدا کی ودیعت کردہ ہیں اور اس پر انہیں شکرِ خداوندی بجا لانا چاہئے۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ عدم ادائگی شکر اور ان پر غرّہ و نازاں ہونے کی صورت میں وہ کفرانِ نعمت کے مرتکب ہوں گے۔ جو لوگ اپنی دماغی صلاحیتوں پہ اتراتے تھے وہ انہیں شدید ملامت کرتے تھے۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں :-

اگر تم اپنے علم و فضل پر نازاں ہو تو تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ خدا کی داد ہے اور تمہاری ذاتی قابلیت کو اس میں کوئی دخل نہیں، خدا کو ناراض مت کیجئے، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم آزمائشِ خداوندی میں مبتلا ہو جاؤ، تمہارا سب علم ہاتھ سے جاتا رہے اور تم اسے مطلقاً بھول جاؤ۔ مجھے عبدالملک بن طریف نے بتایا جو بڑے ذہین و فطین اور معتدل مزاج عالم دین تھے کہ ان کا حافظہ پہلے بڑا قوی تھا جو بات سنتے یاد ہو جاتی اور اس کے اعادہ کی

---

[1] رسالہ عداوۃ النفوس ص ۶۱، ۶۲۔

ضرورت نہ ہوتی۔ ایک مرتبہ وہ سمندری جہاز میں سوار ہوتے اور بڑے خطرناک واقعہ سے دوچار ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی قوتِ حافظہ جاتی رہی اور وہ ذکاوت وفطانت بعد میں انہیں کبھی حاصل نہ ہوئی۔ ذاتی طور پر مجھے (ابن حزم کو) بھی ایسی بیماری سے سابقہ پڑا تھا جس سے میں نے شفا پائی۔ اس مرض کے دوران میری قوت حافظہ جاتی رہی تھی۔ چند سالوں کے بعد مجھ میں وہ قوت حافظہ پھر عود کر آئی۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیئے کہ بہت سے اہل علم انتہائی جد وجہد اور طلبِ علم میں ذوق وشوق کے باوجود کوئی علمی مقام پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لہٰذا صاحب علم کو بخوبی یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ اگر علم کا انحصار سعی وجہد پر ہوتا تو دوسرے لوگ اس پر فائق ہوتے۔ پس صحیح بات یہی ہے کہ علم خدا کا ودیعت کردہ ہے۔ اور اس پر کبر وعجب کا اظہار درست نہیں، بلکہ یہ مقام اس امر کا مقتضی ہے کہ سجدۂ شکر بجا لایا جائے، عجز وانکسار کا اظہار کیا جائے۔ اس کے مزید انعامات کی دعا کی جائے اور علم کے نسیان وضیاع سے خدا کی پناہ مانگی جائے۔"[۱]

۷۹- طلبِ علم میں جد وجہد: یہ ہیں وہ فکری خصوصیات وممیزات جن سے ابن حزم بہرہ ور تھے۔ مزید براں ان میں کچھ دیگر اوصاف بھی پائے جاتے تھے جن کا علماء میں پایا جانا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ بڑے عالی قوی الارادہ اور مستقل مزاج تھے۔ آپ نے تحصیل علم میں بڑے ذوق وشوق کا مظاہرہ کیا اور اس کے لئے بڑی محنت وکاوش اٹھائی۔ آپ ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول رہتے تھے اور دوسرے کاموں کے لئے وقت نہیں نکال سکتے تھے۔ اس شغل وانہماک کا باعث یہ امر تھا کہ آپ کے نزدیک ترقی کا واحد ذریعہ علم کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس سے بڑھ کر یہ علم انسان کے لئے ذریعہ نجات بھی ہے۔ جو شخص خدا کے لئے علم حاصل کرتا ہے وہ اپنے مقصد کو پا لیتا ہے۔ اور یہ مقصد سب سے اعلیٰ وارفع ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو اسے لوگوں میں بھی عزت وتکریم کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور اس طرح اسے دینی و

۱؎ رسالہ مداواۃ النفوس ص ۵۰-۵۱۔

دنیاوی فوائد حاصل ہوتے ہیں۔

ابنِ حزم نے وزارت کے ماحول میں تربیت پائی۔ ۳۹۹ھ میں جب آپ پندرہ سال کے ہوئے تو فسادات نے آپ کو نقلِ مکانی پر مجبور کر دیا اور آپ اپنے گھر سے نکل کر دوسرے مکانات میں جا بسے۔ جب آپ کے والد نے وفات پائی تو آپ قرطبہ سے ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے پھر اپنی خوشی یا ناخوشی سے مختلف دیار و امصار میں سیر و سیاحت کرتے رہے۔ ان حالات و واقعات کی بنا پر آپ بچپن ہی میں بھانپ گئے تھے کہ سیاست کا راستہ بڑا کٹھن ہے اور اس کے فوائد و منافع کے مقابلہ میں اس کے مضرات کہیں زیادہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ آغازِ طفولیت ہی سے طلب علم میں منہمک ہو گئے تھے اور قید و بند اور جلا وطنی کی صعوبتیں آپ کی راہ میں حائل نہ ہو سکیں۔ آپ کی نگاہ میں طلب علم کا مقصد صرف ایک ہی تھا —— اور وہ ہے رضائے خداوندی، دگر ہیچ۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے طلب علم کے لئے بڑی جد و جہد سے کام لیا۔ تحصیل علم کی راہ میں امراء کی اذیت گوارا کی، جلا وطنی کی تکلیفیں برداشت کیں اور در بدر کی خاک چھانی۔ جب اعداء دین نے آپ کی کتابیں نذرِ آتش کر دیں تو آپ نے اس ضمن میں سعی و جہد کی رفتار تیز تر کر دی اور جو علوم سینہ میں محفوظ تھے انہیں پھر سے صفحۂ قرطاس پر بکھیرنا شروع کر دیا یہ صرف اس لئے تھا کہ آپ اپنی صلاحیتوں کو طلب علم اور حق بیانی کے ذریعہ تقربِ ربانی کے لئے وقف کر دینا چاہتے تھے۔

ابنِ حزم کا قول ہے:۔

لذّة العالِم بعلمه ولذّة الحكيم بحكمته ولذّة المجتهد لله عزّ وجلّ باجتهاده اعظم من لذة الآكل باكله والشارب بشربه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه والآمر بامره

عالم کو اپنے علم فلسفی کو اپنے فلسفہ اور خدا کے لئے کوشش کرنے والے کو اپنی کوشش سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے کہیں زیادہ ہے جو کھانے والا اپنے کھانے پینے والا اپنے مشروب اور تفریح کرنے والا اپنے لہو و لعب اور حکم دینے والا اپنے حکم سے حاصل کرتا ہے۔

ابنِ حزم ان تمام لذتوں سے بہرہ ور ہو چکے تھے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ طلب علم کا

مقصد اظہار فخر و غرور نہیں بلکہ خدا کے دین کے لئے کوشاں رہنا اور فانی دنیا کے بجائے ہمیشہ رہنے والی آخرت کی طلب و تلاش ہے۔ انسانیتِ عالیہ کے لئے یہ سب سے بلند تر مقصد ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:-

"اس عالمِ ارضی کے آغازِ ظہور سے لے کر اس کے اختتام تک ہر انسان اس بات کا خواہشمند ہے کہ وہ اپنے سے ہموم و غموم کو دُور کر دے۔ جب سے یہ قیمتی راز مجھ پر وا ہوا اور اس عظیم خزانہ تک مجھے رسائی حاصل ہوئی میں ایسے وسائل و ذرائع کی تلاش میں سرگرداں رہا جن سے ازالہ ہموم و غموم ہو۔ آخر کار میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ غم و فکر کے ازالہ کا راز صرف خدا کی طرف متوجہ ہو کر نیک اعمال بجا لانے میں مضمر ہے[۱]۔"

ابن حزم جب اس حقیقت سے آگاہ ہوئے تو وہ کامل توجہ سے طلب علم میں لگ گئے۔ تحصیل علم اور اس کی نشر و اشاعت کی راہ میں جن مصائب و آلام سے انہیں دوچار ہونا پڑا ان پر صبر کیا اور خدا سے اجر و ثواب کے طالب ہوئے۔

۸۰۔ طلب علم میں اخلاص:-

ابنِ حزم نے ازالۂ ہموم و غموم کے لئے توجہ الی اللہ کے دامن میں پناہ لی تھی، ان کی نگاہ میں غم و فکر سے نجات حاصل کرنے کے لئے اس سے زیادہ موثر اور کوئی طریقہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اخلاصِ کامل سے بہرہ ور تھے اور سیدھی طرح سے حقیقت کی طلب و تحقیق میں لگ گئے تھے جس میں کوئی کجی اور پیچیدگی نہیں۔ اس کے علاوہ نہ آپ کا کوئی مقصد تھا نہ غایت۔ "الحکمۃ المشرقیہ" میں مذکور کہ جو شخص صدقِ نیت سے طلبِ حق کی کوشش کرتا ہے وہ نورِ بصیرت پاتا ہے خداوند تعالیٰ اس کے دل میں نورِ ہدایت ڈال دیتے ہیں۔ یہی نور اسے حقائق و معارف پہونچا دیتا ہے اور اس کے قوائے فکری و نظری کو معمور کر دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے افکار اور اقوال و اعمال اسی سانچہ میں ڈھل جاتے ہیں۔ وہ کام کرتا ہے تو ٹھیک وہ سوچتا ہے تو صرف نیکی کے کام۔ اس طرح وہ عالم صادق النظر اور مخلص ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ صدقِ طلب

---

[۱] مداواۃ النفوس ص ۶۔

سے بہرہ ور تھا۔

طلبِ حقیقت میں اخلاص کے علاوہ ابن حزم جانتے تھے کہ وہ علم دین کی تحصیل کے درپے ہیں اور جو شخص علوم دینیہ حاصل کرتا ہے اخلاص اس کے لئے بے حد ناگزیر ہے۔ ابنِ حزم کی بھی یہی حالت تھی۔ آپ کی مساعی جمیلہ طلبِ حقیقت کے لئے وقف تھیں اور آپ علم دین کی تحصیل میں کوشاں تھے ان کے اخلاص اور حسنِ نیّت کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے رضاء خداوندی کے سوا کسی کی رضامندی کا خیال رکھے بغیر لوگوں کو اپنے افکار و معتقدات کی دعوت دینا شروع کی۔ اس راہ میں نہ امراء کی اذیت حائل ہو سکی، نہ علماء کے طعن و تشنیع سے مرعوب ہوئے بلکہ پُرخلوص دل لسانِ حق ترجمان اور قلم حقیقت رقم کے ساتھ فریقین (علماء و امراء) کے مقابلہ میں ڈٹے رہے۔ لوگوں سے مخلصانہ روابط قائم رکھے، نہ کسی سے دھوکہ کیا نہ منافقت کی جس سے مقابلہ کیا صرف حمایتِ حق کی خاطر کیا،

۸۱ - احتساب نفس اور ابن حزم: فرطِ اخلاص کی بناء پر آپ عُجب و کبر سے دور رہے اور کثرتِ علم کی خود فریبی میں مبتلا نہ ہوئے آپ کبر و غرور کو اخلاص و حسن نیت رائے و تدبیر اور اخلاقِ جمیلہ کا دشمن تصور کرتے تھے آپ ہر شخص کو یہ مشورہ دیتے کہ صحت و صواب کا اندازہ کرنے سے پہلے اپنی غلطیوں کا جائزہ لینا چاہئے کیونکہ اس سے انسان میں عجز و انکسار کا داعیہ ابھرتا ہے اور انکسار و فروتنی اخلاص کا موجب بنتی ہے۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں :۔

"اگر تمہیں اپنی صحتِ رائے و تدبیر پر ناز ہو تو اپنی غلطیوں کا جائزہ لیجئے اور ہر ایسی رائے پر غور کیجئے جسے تم صحیح سمجھتے رہے مگر وہ غلط ثابت ہوئی تمہاری بات نا درست اور غیر کا کہنا صحیح ثابت ہوا۔ ایسا کرنے سے تمہیں کم از کم یہ فائدہ ہو گا کہ تم اپنے صحیح افکار و آراء کا غلط خیالات سے موازنہ کر سکو گے اور اس طرح تمہیں پتہ چلے گا کہ یہ دونوں باہم مساوی ہیں بلکہ اغلب یہ ہے کہ تمہاری غلطیاں صحیح افکار کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ہی ہوں گی۔ انبیاءؑ علیہم السلام کے سوا ہر شخص کی یہی حالت ہے کوئی اس سے مستثنیٰ نہیں[1]۔"

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۵۰۔

ابنِ حزم کی نگاہ میں صدق و اخلاص ان حکماء کا شعار ہے جو حقائق الاشیاء کی تلاش میں مگن رہتے ہیں اور فضیلت کی راہ پر گامزن ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں :-

"اس بات کے حریص رہیئے کہ تمہیں سلامت روی کی صفت سے متصف کیا جائے اور ہوشیار آدمی کہہ کر نہ پکارا جائے، کیونکہ چالاک آدمی سے لوگ کنارہ کش رہتے ہیں جس سے بعض اوقات نقصان پہونچتا ہے بلکہ لوگ اسے قتل کر دیتے ہیں[۱]۔"

الغرض یہ باخلوص اور تجربہ کار عالمِ دین (ابنِ حزم) طلبِ حق کی راہ میں مصروفِ جہد و سعی رہے۔ یہ خلوص ان کا خدا کے دین سے بھی تھا اور لوگوں کے ساتھ بھی مخلصانہ روابط تھے۔ نہ کبھی نفاق سے کام لیا، نہ کسی سے دھوکہ فریب کیا۔ اخلاص کو موصل الی الحق تصور کرتے رہے۔ ان کے خیال میں اخلاص سے لوگوں کے دلوں میں انسان کا اعتماد بڑھتا اور امن و سلامتی حاصل ہوتی ہے۔ خدا بھی مخلص لوگوں کا حامی و مؤید ہے۔

اخلاص نورِ حکمت اور طریقِ ہدایت ہے، جس کا دل نورِ اخلاص سے منور نہیں، وہ ہدایت یاب نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے بعض انبیاء کی شان میں فرمایا ہے کہ وہ مخلص لوگوں میں سے تھے۔ منقول ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ان کے حواریوں نے پوچھا تھا کہ مخلص کون ہے۔

آپ نے فرمایا :-

"المُخْلِصُ مَنْ اذا عَمِلَ خَیْراً لا یَھِمُّہ ان یَحْمَدَہُ النّاس"	مخلص وہ ہے کہ جب وہ کوئی نیک کام کرے تو اسے یہ فکر دامنگیر نہ ہو کہ لوگ اسکی تعریف کریں۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی صفت سے موصوف تھے، وہ اجتہاد کرتے نیک اعمال بجا لاتے، درس و تدریس اور بحث و مناظرہ میں حصہ لیتے، کتابیں تصنیف کرتے مگر انہیں اس بات کی مطلقاً پرواہ نہ ہوتی کہ لوگ ان کی مدح کرتے ہیں یا مذمت۔

۸۲۔ آپ کی شدت و حدت کا راز :- ابنِ حزم کا یہ مشہور وصف کہ آپ اعلانیہ حق کی بات کہتے تھے اور اس میں انہیں

---

[۱] مداواۃ النفوس ص ۱۴۔

لوگوں کے راضی یا ناراض ہونے اور ان کی مدح یا مذمت کی کچھ پرواہ نہ تھی — مبنی بر اخلاص تھا جب حق و صداقت کا تقاضا یہ ہوتا کہ آپ برملا اپنا نظریہ بیان کر دیں تو آپ کسی لیت و لعل کے بغیر واشگاف الفاظ میں اپنا مقصد بیان کر دیتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کے معاصرین کو کہنا پڑا کہ ابن حزم عالم ہیں مگر علم کی سیاست سے ناآشنا ہیں۔ ابن حزم کے تمام سیرت نویس اس بات پر متفق ہیں کہ مخالفین کے افکار و آراء کی تردید میں وہ بڑے تند و تیز تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا آپ کی یہ شدت و حدت جس کی بنا پر آپ مخالفین کی تردید میں بڑے سرگرم تھے۔ آپ کی تیزیٔ طبع کا نتیجہ تھی جس سے آپ موصوف تھے یا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا جذبہ حق بیانی اس امر کا مقتضی تھا کہ جو کہنا چاہتے ہوں اسے ڈنکے کی چوٹ کہ دیں اگرچہ وہ آپ کے حق میں مضر ہو اور آپ کو مخالفین کے یہ طعن سننا پڑے کہ آپ علم کی سیاست سے بے بہرہ ہیں۔

اس امر کا پیش نظر رکھنا بے حد ضروری ہے کہ ابن حزم لوگوں سے محبانہ و مخلصانہ روابط استوار کرنے کی تلقین کرتے اور ان کی مخالفت و معاندت سے روکتے تھے۔ بشرطیکہ دین و دنیا کو کوئی نقصان نہ پہونچا ہو۔

ابن حزم وہ عالم دین تھے جو اپنے علم سے تمسک کرتے اور اس پر عمل پیرا تھے۔ آپ کبھی منافقت و مداہنت سے متہم نہ ہوئے۔ آپ کے بارے میں یہ بات کبھی نہیں کہی گئی کہ آپ ان لوگوں میں تھے جو کہتے ہیں اور کرتے نہیں۔ آپ صلح و امن اور الفت و مودت کی راہ پر گام زن تھے۔ البتہ کسی بات سے اگر کوئی دینی یا دنیاوی نقصان لاحق ہوتا تو آپ خاموش نہ رہ سکتے۔ آپ ہمیشہ لوگوں کو تلقین کیا کرتے تھے۔

فرماتے تھے :-

"جو بات دین و دنیا میں کسی ضرر کی موجب نہ ہو خواہ وہ معمولی ہو اس میں اپنے ہم نشین اور اہل زمانہ کی مخالفت سے احتراز کیجیے۔ اہل زمانہ کا بغض و عناد تمہارے لئے مفید ہے مگر بعض اوقات اس سے بڑا نقصان بھی پہونچ جایا کرتا ہے۔ اور اگر خالق یا مخلوقات میں سے کسی ایک کی ناراضگی مول لینا ناگزیر ہو تو لوگوں کو ناراض کر لیجئے مگر خدا کے غضب سے احتراز کیجئے۔"[۱]

---

[۱] مداواۃ النفوس ص ۴۵۔

مسائل و احکام کی صراحت و وضاحت میں آپ مسالمت و موانست کی راہ پر گامزن رہے۔ ہم عصر علماء سے آپ کی مصاحبت و مراسلت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ آپ کی طبیعت میں اخوت و مودت کے جذبات موجزن رہتے تھے۔ آپ لوگوں سے ملتے اور بڑے لطف و کرم سے پیش آتے تھے۔ جامد فقہاء نے آپ پر یہ حرف گیری کی تھی کہ آپ مالکی فقہ کے خلاف ہیں۔ ایسے وقت آپ کے لئے یہ ناگزیر تھا کہ خدا کو ناراض کرتے یا فقہاء کا غیظ و غضب مول لیتے۔ آپ نے فقہاء کی ناراضگی گوارا کی مگر خداوند ارض و سماء کو ناراض کرنا پسند نہ کیا۔ گویا بقول فقہائے عصر آپ نے علمی سیاست کو چھوڑ کر سیاستِ حق کا ساتھ دیا اور جس بات کو حق سمجھتے تھے اسے واشگاف الفاظ میں بیان کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ آپ کی صراحت بیانی طلب حق و صداقت میں اخلاص کا نتیجہ تھی۔ ابن حزم جیسا جری آدمی دین کے معاملہ میں گھٹیا اور ادنیٰ چیز کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا لہٰذا ابن حزم جن مصائب سے دوچار ہوئے وہ ان کی حق بیانی کا ثمرہ ہے اور بس۔

۸۳۔ ابنِ حزم کی تیز طبعی کے اسباب :-

مگر بایں ہمہ یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ابن حزم تیز طبع تھے اور حق کی صراحت و وضاحت اور بیانِ دلیل پر ہی اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ آپ کی زبانِ قلم پر بعض ایسے الفاظ بھی آجاتے تھے جن میں شدت پائی جاتی ہے۔ مثلاً بعض امور کی غلطی واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اِنَّ ھٰذَا اخطأ شنیعٌ"۔ (یہ بدترین غلطی ہے) بلاشبہ تیزیٔ طبع کا عیب علماء میں معیوب سمجھا جاتا ہے۔ مگر ہم اس کی نشان کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ آپ کی شدت و حدت کے دو سبب تھے :-

پہلا سبب :- ابنِ حزم کی تیزیٔ طبع کا پہلا سبب ان کے مخالفین کے عزائمِ قبیحہ تھے۔ کسی عالم کے لئے اس سے بڑی اذیت اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس کی آنکھوں کے سامنے اس کی سعی و جہد کے ثمرات و نتائج کو منظرِ عام پر نذرِ آتش کیا جائے۔ بڑے سے بڑا بردبار آدمی بھی ایسے منظر کو دیکھ کر اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ لہٰذا بلاشبہ ان کے مخالفین کا مکر و فریب ان کی تیز طبعی کا موجب تھا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہ اس کے عظیم ترین اسباب میں سے ایک تھا۔ مگر ہمیں اس عالم نابغہ اور فطری حکیم و فلسفی سے یہ توقع تھی کہ ایسے حالات میں بھی ان کا دامن غیظ و غضب کے اظہار

سے پاک ہوتا۔

دوسرا سبب:۔ ابنِ حزم کی حدتِ طبع کا دوسرا سبب ایک بیماری تھی جس نے آپ میں چڑچڑاپن پیدا کر دیا۔ وہ خود اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"ایک مرتبہ میں سخت بیمار پڑا جس سے میری تلی بڑھ گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھ میں چڑچڑاپن، تنگ ظرفی، قلتِ صبر اور سبک سری کے عوارض پیدا ہو گئے۔ جب مجھے اپنے اخلاق کی تبدیلی کا احساس ہوا تو میں سخت بے قرار ہوا اور اس پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگا۔ مجھے صحیح طور پر معلوم ہے کہ جسم انسانی میں تلی وہ مقام ہے جہاں سے فرحت و انبساط کے چشمے پھوٹتے ہیں۔ مگر تلی میں جب فساد ہو جاتا ہے تو انسان کا مزاج مغلوب الغضب اور چڑچڑا ہو جاتا ہے۔"[1]

۸۴۔ ابنِ حزم کی صاف گوئی:۔

ان سطور میں ابنِ حزم نے بڑی فراخ دلی سے اپنی تنگ نظری اور زود رنجی کا شکوہ کیا ہے بلکہ اپنے آپ کو سبک سر تک کہا ہے۔ گویا جس وضاحت سے وہ اغیار کے افکار و نظریات بیان کرنے کے عادی ہیں۔ اسی طرح صریحاً انہوں نے اپنے جسمانی عوارض کا تذکرہ کیا ہے۔ تلی کے متعلق انہوں نے جو بات کہی ہے کہ صحت کی صورت میں وہ فرحت و انبساط کا منبع ہے اور فساد پیدا ہو جانے کی صورت میں موجب شومی و نحوست ہے ہمیں اس بحث کے چکر میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ علم طب کا مسئلہ ہے۔ اور اطباء کے علماء تشریح الابدان کو اس کی فکر ہونی چاہیئے۔ ہمارے نزدیک اہم بات یہ ہے کہ وہ باریک بینی سے اپنے جسم کا حال بیان کرتے ہیں اور اپنے عیوب تک گنانے سے نہیں ہچکچاتے۔ گویا اپنے ذاتیات کو زیرِ بحث لانے میں بھی ان کے یہاں وہی صراحت و وضاحت پائی جاتی ہے۔ آخر اس سے زیادہ صاف گوئی اور کیا ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سبک سر اور زود رنج تک کہہ دیا۔

ابنِ حزم خود اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی طبیعت میں جو سکون و اطمینان، فرحت انبساط

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۵۴۔

اور از روئے حیات پائی جاتی تھی وہ بیماری میں مبتلا ہونے کے باعث تنگ ظرفی، قلق و عدل اور زندگی سے بیزاری کی صورت میں بدل گئی اور اپنی ذات میں وہ خود اسے محسوس کرنے لگے تھے۔ اگر تاریخ کے اوراق میں آپ کی بیماری کا حال مذکور ہوتا تو ہم آپ کی زندگی کے دونوں حصّوں سے آگاہ ہوتے جن میں سے نصف اوّل سرور و اطمینان کا مظہر تھا اور نصف ثانی پر قلق و عدل اور تنگ ظرفی کے آثار نمایاں تھے۔

اگر ابنِ حزم کی تصانیف کا بکمال توجہ پورے غور و خوض سے مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ بعض کتابیں انہوں نے اس وقت لکھیں جب ان میں مسّرت و انبساط کے جذبات موجزن تھے اور انہیں زندہ رہنے اور دوسروں کو زندہ دیکھنے سے محبت تھی اور اس کے ساتھ ساتھ وہ عِفّت و تقویٰ سے بھی بہرہ ور تھے۔ کونسا قاری ہے جو آپ کی کتاب طوق الحمامہ کا مطالعہ کرے اور وہ کاتب کے قلم و رُوح سے سرور و شادمانی کو ٹپکتا ہوا نہ دیکھے۔

۸۵۔ حدّتِ طبع کے ثمرات و نتائج:۔ اب سوال یہ ہے کہ فقہاء کے نقد و جرح امراء کو ابنِ حزم کے خلاف بھڑکانے اور بیماری میں مبتلا ہونے کے باعث ابنِ حزم میں جو شدّت و حِدّت پیدا ہوئی تھی کیا اس کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ ابنِ حزم کے تعلقات فقہاء سے بگڑ گئے اور انہیں اس گاؤں میں جلا وطن ہونا پڑا جہاں آپ نے وفات پائی یا اس کے سوا کچھ اچھے فوائد و نتائج بھی برآمد ہوتے تھے؟

بلاشبہ حدّتِ طبع سے یہ نتائج برآمد ہوئے مگر ان کے پہلو بہ پہلو ابنِ حزم میں علمی و تصنیفی حمیّت و غیرت نے بھی جنم لیا۔ ابنِ حزم خود بیان کرتے ہیں کہ ان کی کثرت تصانیف کا راز ان کی تیز طبعی میں مضمر ہے جو اعداء و خصوم نے ان کے اندر پیدا کر دی تھی۔

فرماتے ہیں:۔

"جہلاء کی تنقید سے مجھے بڑا فائدہ پہونچا۔ اور وہ یہ ہے کہ میری خوابیدہ صلاحیتیں جاگ اٹھیں، میرا دماغ روشن ہو گیا، میری فکری و نظری قوتیں پیدا ہو گئیں۔ اور میں نے نفع بخش کتابیں تصنیف کیں۔ اگر دشمن میری

باطنی صلاحیتوں کو بیدار نہ کرتے تو میں ایسی کتابیں نہ لکھ سکتا۔[1]"

یہ وہ ثمرہ جو شدت وحدت کی پیداوار ہے اور یہ ہے وہ نور جو مخالفین کی نقد و جرح سے ضوفشاں ہوا۔ خلاصہ یہ کہ ابنِ حزم کی تیزیٔ طبع بھی شر محض نہ تھی بلکہ اس میں خیر کثیر اور نفع عظیم پایا جاتا تھا۔

۸۶۔ ابنِ حزم کی تیزیٔ ادراک و احساس:۔ ابنِ حزم میں ایک اور وصف بھی پایا جاتا ہے، عین ممکن ہے کہ وہ بھی تیز طبعی کے اسباب میں سے ہو اور اس کے پہلو بہ پہلو وہ نثر و شعر میں آپ کے فنی ذوق کا باعث بھی تھا اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو احساسِ صادق اور حقائق نفوس کے معلوم کرنے میں عمقِ فکر سے نوازا تھا۔ وہ قوتِ احساس سے بھی بہرۂ وافر رکھتے تھے۔ گویا وہ قوی الاحساسات شدید الجذبات تھے۔ یہ ظاہر ہے کہ جب شدتِ جذبات کے پہلو بہ پہلو انسان عقلِ مدرک اور خلق کامل سے بھی بہرہ ور ہو تو اس سے صدقِ نظر الہامی ادراکات اور اس کے دیگر بنی نوع آدم کے مابین وجدانی مشارکت پیدا ہوتی ہے، جس کی بنا پر وہ نفوس انسانی کی کنہ و حقیقت کو پا لیتا ہے اور وہ ایسا صادق الفراست ہو جاتا ہے کہ اپنی ذہانت و فطانت اور عمیق احساسات کی بنا پر نفوسِ انسانی کی گہرائیوں تک پہونچ جاتا ہے۔

آپ کی کتاب طوق الحمامہ ان کے قوی احساسات اور نوامیس نفسانی کے عمیق مطالعہ کی ترجمان ہے۔ قوتِ احساس کے بل بوتے پر آپ عشق اور عشاق کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ محبت کی حقیقت پر آپ نے جو تبصرہ کیا ہے اس سے آپ کا قوی الحس اور عمیق الفکر محقق ہونا واضح ہوتا ہے۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں :۔

"میرے خیال میں نفوسِ انسانیہ جو اپنے بیش قیمت عناصر کی بناء پر ایک دوسرے سے جداگانہ نوعیت رکھتے ہیں ان کے اجزاء میں اتصال پیدا کرنے کا نام محبت ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ مخلوقات کے مابین اختلاط

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۳۰۔

وتباین کا راز اتصال وانفعال میں مضمر ہے۔ ہر شخص اپنے ہم شکل کو پسند کرتا اور اسی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ مجانست ومشارکت کا عمل محسوس ہوتا ہے اور اس کے اثرات مشاہدہ میں آتے ہیں۔ جو چیزیں ایک دوسرے کی ضد ہوں، ان میں باہم نفرت پائی جاتی ہے اور جو باہم مشابہ ہوں ان پر موافقت ویگانگت کے آثار ہویدا ہوتے ہیں[1]۔"

محبت کے علامات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"محبت کے علامات جو ہر بینا شخص دیکھ سکتا ہے یہ ہیں کہ محبت کرنے والے میں زیادہ فرحت وانبساط پایا جاتا ہے، وہ کشادہ جگہ میں بھی تنگی محسوس کرتا ہے اور محب ومحبوب میں سے جب ایک کسی چیز کو لے لیتا ہے تو دوسرا بھی اسے حاصل کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔"

ظاہر ہے کہ ایسی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو بڑا قوی الاحساسات ہو جو کچھ اس کے آس پاس ہو رہا ہو اسے پہلے اپنے حواس سے محسوس کرے پھر بنظر غائر اسے جانچے پرکھے اور اپنے قلم حقیقت رقم سے اُسے لکھ دے۔

۸۷۔ ابنِ حزم کی وفاشعاری:۔ ان نفسیاتی اوصاف وخصائص کے علاوہ جو ابنِ حزم کی تیزئ ادراک کا سبب بنے ان میں کچھ خلقی صفات بھی تھیں، جو ان کے عالی ہمت اور صاحبِ عزم بلند ہونے کا سبب قرار پائیں۔ آپ کے پیدائشی اوصاف میں سے دو بہت نمایاں ہیں:۔

وصف اول:۔ ان کا پہلا پیدائشی وصف وفاشعاری ہے۔

وصف ثانی:۔ ان کا دوسرا وصف عزتِ نفس ہے جس میں عُجب وکبر کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا تھا۔

وفاشعاری آپ کا ذاتی جوہر تھا۔ آپ احباب واصدقاء، شیوخ واساتذہ اور سب ملنے جلنے والوں سے وفاداری کرتے رہے، یہاں تک کہ آپ جمادات سے بھی وفا کرتے تھے۔ اس کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ آپ قرطبہ جانے والوں سے اپنے مکانات

---

[1] طوق الحمامہ ص ۶ طبع قاہرہ۔

کا حال پوچھتے جن سے آپ کی تونگری وابستہ تھی اور آپ ذاتی طور پر ان سے مانوس تھے۔

آپ لکھتے ہیں :۔

"میں خود ستائی کا ارتکاب نہیں کر رہا، بلکہ اس فرمان خداوندی پر عمل کرتا ہوں۔

بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"۔

میں تحدیثِ نعمت کے طور پر عرض پرداز ہوں کہ مجھے خداوند کریم نے اس شخص سے بھی وفاداری کرنے کا وصف عطا کیا ہے جو مجھے صرف ایک مرتبہ ملا ہو۔ یا ایک ساعت بیٹھ کر مجھ سے ہم کلام ہوا۔ میں خدا ہی کا شکر ادا کرتا، اس کی حمد و ثنا کہتا اور اسی سے طلب امداد کرتا ہوں۔ بے وفائی سے زیادہ کوئی چیز مجھ پر گراں نہیں گذرتی۔ بخدا میں نے اس شخص کو نقصان پہونچانے کے متعلق کبھی سوچا ہی نہیں، جس کا میرے ساتھ بہت کم تعلق رہا ہو خواہ وہ میرے خلاف کتنے بڑے جرم کا ارتکاب کرے۔ مجھے اکثر مرتبہ ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا ہے مگر ہمیشہ میں نے برائی کا بدلہ بھلائی سے دیا۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰى ذٰلِكَ كَثِيْرًا"[1]۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں کہ وفا شعاری انہیں بہت محبوب ہے۔ وہ ظلم و زیادتی کرنے والے اور مخلص احباب سبھی سے وفا کرتے ہیں۔ احباب و اعداء دونوں سے وفا کرنا باعثِ فضیلت ہے۔ جب بے وفائی اور قطعِ علائق کے اسباب جمع ہوں اس وقت وفاداری سے کام لینا بہت بڑا کام ہے۔ ابنِ حزم وفاداری کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونا پسند کرتے تھے اور اس کے ادنیٰ مرتبہ پر قانع ہونا انہیں گوارا نہ تھا۔

۸۸۔ عزتِ نفس اور ابنِ حزم :۔ ابن حزم وفا شعاری کے پہلو بہ پہلو عزتِ نفس کے وصف سے بھی موصوف تھے اور ذلت و دناءت کو کبھی گوارا نہ کرتے تھے یہ وصف ان میں خاندانی طور پر پایا جاتا

---

[1] طوق الحمامہ ص ۸۲۔

تھا کیونکہ آپ نے ایک باعزت ماحول میں پرورش پائی تھی۔ حوادث و آلامِ روزگار نے آپ کے جذبۂ عزتِ نفس کو مزید جلا بخشی اور اس میں کوئی کمزوری پیدا نہ ہو سکی۔ اعداء و خصوم نے آپ کے قید و بند اور جلاوطنی کی مشکلات سے دوچار کیا، مگر آپ کے باعزتِ نفس کو جو راحت و رنج میں خدا کی ذات پر بھروسہ کرنے کا عادی تھا کمزور نہ کر سکے۔ آپ نے راحت و آرام اور آلام و مصیبتیں دونوں کا مزہ چکھا۔ نہ دنیوی عیش کی لذتیں آپ کی عزت کو کم کر سکیں اور نہ زندگی کی تلخیاں آپ کو قصرِ مذلت میں گرانے پر قادر ہوئیں بلکہ آپ راحت و رنج دونوں حالتوں میں باعزت رہے اور ایسے شخص سے کبھی مطلب برآری کے خواہاں نہ ہوئے جو اسے پورا نہ کر سکتا ہو۔

وہ خود لکھتے ہیں:۔

"گرامی قدر والد رحمۃ اللہ علیہ کی وزارت کے زمانہ میں محمد بن ولید کاتب کے میرے ساتھ بڑے خوشگوار تعلقات تھے۔ جب قرطبہ میں فسادات کا دور دورہ ہوا اور میرے حالات میں عظیم انقلاب رونما ہوا تو محمد بن ولید کسی علاقہ کو چلا گیا اور وہاں کے والی سے مل کر ایک منصب حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا جس کی بنا پر اس کی مالی حالت بہت اچھی ہو گئی۔ سفر و سیاحت کے دوران مجھے اس طرف جانے کا اتفاق ہوا اور میں اس کے یہاں مہمان ٹھہرا۔ مگر اس نے حقِ میزبانی ادا نہ کیا بلکہ میرا وہاں جانا اس کے لئے بارِ خاطر ہوا اور اس نے مجھ سے اچھا سلوک نہ کیا۔ اسی اثنا میں میں نے اُسے ایک کام کے بارے میں کہا مگر وہ کچھ نہ کر سکا۔ میں نے اشعار لکھ کر اسے بھیجے اور ان میں اُسے اس فعلِ شنیع پر عتاب کیا اس نے جواب میں معذرت چاہی اور مجھے راضی کرنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد میں نے اُسے کسی بات کی تکلیف دینا گوارا نہ کیا۔"[۱]

ابنِ حزم میں عزتِ نفس کا جذبہ پیدا ہونے کے تین وجوہات تھے:۔

اوّل:۔ اس کی پہلی وجہ یہ تھی کہ ابنِ حزم سیاست اور اس کے لالچ سے کنارہ کش ہو چکے

---

[۱] طوق الحمامہ ص ۱۲۶-۱۵۳

تھے اور یہ حقیقت ہے کہ نفسِ انسانی کے لئے برقِ حرص و آز مہلک ثابت ہوتی ہے۔ طمع جہاں کہیں بھی ہوگی وہاں کسی نہ کسی صورت میں ذِلت ضرور پنہاں ہوگی۔ مشہور عربی مقولہ ہے:۔

اذلتِ المطامعُ اعناق الرجال (حرص و آز انسان کو جھکنے پر مجبور کردیتی ہے)۔

ابنِ حزم نے جب سے سیاست اور اس کی حرص و ہوا کو چھوڑ کر علم کے دامن میں پناہ لی تھی گویا آپ عزت کے ایک مضبوط قلعہ میں پناہ گزین ہوگئے تھے۔

دوم:۔ خداوند تعالیٰ نے آپ کو جن عقلی و ذہنی صلاحیتوں سے نوازا تھا ان کی بنا پر آپ کا خیال تھا کہ آپ امراء و علماء دونوں پر فائق ہیں۔ اس احساس کی وجہ یہ تھی کہ آپ منصب امارت پر فائز تھے اور آپ نے زہد و تقویٰ کی بنا پر از خود اسے خیرباد کہا تھا دوسرا یہ کہ ان میں کوئی بھی آپ کی تیزیٔ عقل و ادراک کی حدتک نہیں پہنچ سکا تھا۔

سوم: عزتِ نفس کی تیسری وجہ ابنِ حزم کی خوشحالی تھی جس سے خداوند کریم نے آپ کو بہرہ ور کر رکھا تھا۔ آپ امراء و وزراء کے ہدایا و عطایا کے دستِ نگر نہ تھے۔ انسان کو ذلیل و خوار کرنے والی چیز صرف احتیاج ہے اور آپ کا دامن اس سے پاک تھا۔

۸۹۔ خلاصہ مطالب سابقہ:۔ یہ تھے ابنِ حزم کے اخلاق و عادات اور فضائل و فواضل! یہ سبھی اس امر کے مقتضی تھے کہ آپ علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ یہ اسباب و امور جب کسی انسان میں جمع ہوجاتے ہیں تو اسے جیّد عالم بنا کر چھوڑتے ہیں بشرطیکہ اسے صالح علماء کی صحبت میسّر آسکتی ہو۔ اور ایسی علمی فضا بھی موجود ہو جس میں اس کی صلاحیتوں کو پھلنے پھولنے کے مواقع حاصل ہوسکتے ہوں اور وہ شخص آپ کو طلب علم میں لگا دے۔ بلاشبہ ابنِ حزم ان تمام خصوصیات کے حامل تھے۔

۱۳- ابن حزم کے شیوخ واساتذہ

۹۰- شیوخ واساتذہ کی کثرت:- ابنِ حزم نے متعدد اساتذہ سے کسب فیض کیا۔ اور اپنے زمانہ کے بہت سے علماء فضلاء کی صحبت سے مستفید ہوئے مثلاً ابن عبد البر مالکی وغیرہ۔ ابنِ حزم نے بہت سے رسائل میں اپنے اساتذہ کا ذکر کیا ہے خصوصاً طوق الحمامہ میں۔ اس رسالہ میں آپ نے بہت سے اساتذہ کے نام گنائے ہیں جن سے آپ نے علم حدیث کی طلب وتحصیل بچپن ہی میں شروع کر دی تھی۔ غالباً یہ پہلا علم تھا جسے آپ نے حفظِ قرآن اور حفظِ اشعار سے زبان میں سلاست پیدا کرنے کے بعد حاصل کرنا شروع کیا تھا۔

۹۱- ابو الحسین الفاسی:- ابنِ حزم خود بیان کرتے ہیں کہ جب انہوں نے ہوش سنبھالا تو انہیں ابو الحسین الفاسی کی صحبت میسر آئی۔ جو بڑے صاحبِ علم وفضل، دانشمند، عابد وزاہد اور آخرت کے لئے کوشاں رہنے والے تھے۔

ابنِ حزم خود فرماتے ہیں اور ان کا یہ قول ہم قبل ازیں نقل کر چکے ہیں۔

"میرا خیال ہے کہ ابو الحسین الفاسی عورتوں پر قدرت نہیں رکھتے تھے کیونکہ آپ کی کوئی بیوی نہ تھی۔ میں نے علم وعمل اور زہد وتقویٰ کے اعتبار سے ایسا کوئی شخص نہیں دیکھا[1]۔"

ابو الحسین الفاسی آپ کے لئے ایک نگراں اور رہنما کی حیثیت رکھتے تھے جیسے آج کل ہمارے یہاں امراء کے بچوں کے لئے نگراں مقرر کئے جاتے ہیں۔ ابو الحسین ابنِ حزم کو ابو القاسم عبد الرحمٰن ازدی المتوفی سنہ ۴۱۰ھ کی مجلس میں لے جایا کرتے تھے جہاں آپ ان سے حدیث

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۲۵

نحو اور لغت پڑھتے۔ ابنِ حزم نے بچپن میں احمد بن جسور المتوفی ۴۰۱ھ سے حدیثیں روایت[1] کیں۔

آپ نے ہمدانی سے بھی حدیثیں روایت کیں جو قرطبہ کی غربی جانب مسجد القمری میں حدیث کا درس دیا کرتے تھے۔ یہ ۴۰۱ھ کا واقعہ ہے۔

طوق الحمامہ میں مذکور ہے:۔

"ہمیں ہمدانی نے قرطبہ کی غربی جانب مسجد القمری میں ۴۰۱ھ میں حدیث سنائی[2]۔"

آپ نے ابوبکر محمد بن اسحاق سے بھی علم حدیث کا فیض حاصل کیا تھا۔

آپ کی تصنیف طوق الحمامہ میں غور و فکر کرنے والا شخص جانتا ہے کہ آپ نے قرطبہ کے اکثر محدثین سے علم حدیث کا درس لیا اور دیگر بلاد و امصار کے شیوخ سے بھی علمی استفادہ کرتے رہے۔ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ آپ بہت سے شہروں میں چلے پھرے تھے بعض میں اختیاراً اور بعض میں اضطراراً۔

۱۲۔ علم فقہ کی تحصیل:۔ معجم البلدان میں یاقوت کا بیان ہے اور ابن حزم نے بھی اپنے رسالہ میں یہی لکھا ہے کہ علم فقہ انہوں نے عبداللہ بن یحییٰ بن دحون فقیہ سے حاصل کیا جن پر قرطبہ میں فتویٰ نویسی کا انحصار تھا[3]۔

آپ نے عبداللہ ازدی المعروف ابن الفرضی سے بھی حدیث و فقہ کا درس لیا[4]۔

ابنِ حزم عبداللہ ازدی سے بڑے متاثر تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ علم کے معاملہ میں بڑے صادق القول تھے اور علمی حقائق پر انہیں بڑا عبور تھا جب کہ دوسرے اہل علم حق و باطل کو ملا دینے کے عادی ہیں۔

عبداللہ ازدی علم حدیث اور اسماء الرجال کے حق میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ ادب و تاریخ میں بھی انہیں یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ انہوں نے علماء اندلس کی تاریخ قلمبند کی

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۳۵

[2] کتاب مذکور ص ۱۴۵

[3] کتاب مذکور ص ۱۲۰ [4] کتاب مذکور ص ۱۱۹

ہے۔ یہ اندلس سے عازم مشرق ہوئے۔ حج کیا، علماء سے استفادہ کیا اور ان کے امالی لکھے، اہلِ مشرق کے متعدد اساتذہ سے علمی فیض حاصل کیا۔ یہ ۳۵۱ھ میں پیدا ہوئے۔ بلنسیہ کے شہر میں قاضی بھی رہ چکے تھے۔ جب ۶/ شوال ۴۰۳ھ کو قرطبہ فتح ہوا تو بربر نے انہیں قتل کر دیا۔

۹۳۔ درسِ حدیث میں عام طلبہ کے ساتھ حاضری:۔ اسی طرح ابنِ حزم جن محدثین سے ملے ان سے علم حدیث پڑھا خواہ ان محدثین سے ان کی ملاقات ابتدائی دور میں ہوئی یا آگے چل کر جب مختلف بلاد و امصار میں سیر و سیاحت کا اتفاق ہوا۔

ابن حزم اپنی خاندانی وجاہت و سیادت اور اپنے والد کے منصب وزارت پر فائز رہنے کے باوجود عام طلبہ کی طرح مجالسِ حدیث میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ وہ طوق الحمامہ میں لکھتے ہیں:۔

"مجھے یاد پڑتا ہے کہ میں ایک مرتبہ قرطبہ کے مقبرہ میں باب عامر میں چند طلبہ اور اصحاب الحدیث کی معیت میں گذر رہا تھا ہم اپنے استاذ مکرم ابو القاسم عبدالرحمٰن بن ابی یزید المصری — جنہوں نے بمقام رصافہ ۴۱۰ھ میں وفات پائی — کی مجلس میں حاضر ہونا چاہتے تھے۔ ابو بکر عبدالرحمٰن بن سلیمان جو اہل سبتہ میں سے تھے اور بڑے نغز گو شاعر تھے ہمارے رفیق سفر تھے۔ وہ اپنے چند اشعار پڑھتے جا رہے تھے جن میں سے دو شعر یہ ہیں:۔

سریعٌ الی ظهر الطریق وانهٗ
الی نقص اسباب المودة یُسرع
یطول علینا ان نُرقّع وُدّهٗ
اذا کان فی ترقیعه یتقطّع

۹۴۔ طلبِ حدیث سے طالب علمی کا آغاز:۔ واقعات اس کی غمازی کرتے ہیں کہ فروعاتِ فقہیہ میں مہارت حاصل کرنے سے بیشتر آپ نے طلب حدیث کا آغاز کیا۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث نبوی کی محبت آپ کے رگ و ریشہ میں سما گئی اور آپ صاحب تفریعات فقیہ ہونے سے قبل حدیث

کے حافظ اور ماہر بن گئے۔ شاید اس سے مورخ یاقوت کے اس قول کا مطلب واضح ہو جاتا ہے کہ آپ چھبیس ۲۶ سال کی عمر میں فقہ کی جانب متوجہ ہوئے۔ اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ قبل ازیں آپ کا فقہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ آپ کامل توجہ اور انہماک سے فقہی تفریعات و دراسات میں اس وقت مشغول ہوئے، جب آپ اس عمر کو پہونچ چکے تھے چھبیس ۲۶ سال کی عمر سے قبل آپ حدیث کا درس لیا کرتے تھے اور بقدرِ ضرورت فقہی مسائل سے بھی آگاہ تھے۔ جب انہیں اس کمزوری کا احساس ہوا کہ وہ فقہ اور اس میں جدل و مناظرہ کرنے میں چنداں مہارت نہیں رکھتے تو آپ ہمہ تن اس کی تحصیل میں لگ گئے۔ گویا آپ فقہ کی تحصیل میں بکمال توجہ اس وقت مشغول ہوئے جب محدث بن چکے تھے۔ جب ابنِ دحون کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا تو انہوں نے موطا امام مالک کی طرف متوجہ کیا کہ موطا حدیث و فقہ دونوں کو شامل ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ موطا ان کتب میں داخل ہے جس کی طرف آپ آغازِ تحصیل میں متوجہ ہوئے۔

بلاشبہ آغازِ تحصیل میں آپ نے مالکی فقہ کا رخ کیا کیونکہ آپ کے اساتذہ جن کا ذکر کیا گیا ہے سب کے سب مالکی تھے مثلاً ابن دحون مالکی فقیہ تھے جن پر قرطبہ میں فتویٰ نویسی کا انحصار تھا۔ آپ کے استاد ابن الفرضی بلنسیہ میں قاضی تھے۔ ابنِ حزم نے ان سے حدیث و فقہ کا درس لیا۔ ابھی تک آپ فقہ کی طرف پوری طرح متوجہ نہیں ہوتے تھے۔

جب آپ مذکورہ اساتذہ سے تربیت یافتہ تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے فقہی دراسات کی ابتداء میں مالکی فقہ کا درس لیا ہوگا جیسا کہ اندلس میں عوام و خواص کا دستور تھا، کیونکہ وہ معروف و مروج طریقہ کو چھوڑنا پسند نہیں کرتے تھے۔ نیز اس لئے بھی کہ آپ کے اولین اساتذہ مالکی فقہاء تھے اور ان کے متعلق لوگوں کو یہ معلوم نہ تھا کہ وہ مختلف فقہی مذاہب سے حسبِ مرضی انتخاب کر لیتے ہیں۔

۹۵۔ شافعی فقہ کی طرف میلان:۔ ابن حزم کے سیرت نویس عام طور سے لکھتے ہیں کہ آپ شافعی فقہ کی طرف منتقل ہو گئے تھے حالانکہ اندلس میں شافعی فقہ کا رواج نہ تھا۔ مورخین نے یہ بھی بیان نہیں کیا کہ آپ کے اساتذہ میں سے شافعی کون حضرات تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا ابنِ حزم جب جوان ہوئے تو انہوں نے اپنے ملک میں رواج یافتہ مالکی فقہ سے تنگ آکر شافعی فقہ کے متعلق لکھی

ہوئی کتابوں کی روشنی میں اس مسلک کو اختیار کیا یا اپنے سفروں کے دوران بعض اساتذہ سے شافعی فقہ سیکھی؟

ابن حزم نے اگر کوئی سفرنامہ مرتب کیا تو ہم اس کی روشنی میں معلوم کر سکتے تھے کہ جن شہروں میں آپ اقامت گزین ہوئے تھے وہاں انہوں نے کونسے علوم حاصل کئے۔

صحیح بات یہ ہے کہ اندلس میں اگرچہ شافعی فقہ کا چنداں چرچا نہ تھا مگر وہاں شافعی علماء ضرور ہوں گے اور ایسے علماء کا وجود بھی ناگزیر ہے جو مذاہب اربعہ سے کچھ مسائل انتخاب کر لیتے ہوں گے اور فقہ ہائے چہارگانہ میں سے کسی ایک کی طرف ان کا رجحان ہوگا۔ اگرچہ مکمل طور پر وہ اس مسلک کی پابندی بھی نہ کرتے ہوں۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابن حزم نے ایسے علماء سے اولاً فقہ پڑھی ہوگی پھر اس کے مشابہ و مماثل فقہ کی جانب متوجہ ہوئے اور پھر تیسرے مرحلہ پر صرف کتاب و سنت اور آثار کو اپنا مذہب بنانے کی طرف لوٹ آئے ہوں۔ مذکورہ علماء سے اخذ و استفادہ کی صورت یہ ہوگی کہ آپ نے باقاعدہ ان سے پڑھا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ان سے مل کر ان سے متاثر ہوئے ہوں اور عملاً انہوں نے آپ کو تعلیم نہ دی ہو کیونکہ اس وقت آپ تعلیم حاصل کرنے کی عمر سے تجاوز کر چکے تھے۔

۹۷۔ کتب، جن سے ابن حزم مستفید ہوئے:

ابن حزم نے علماء اندلس کے فضائل و مناقب میں جو رسالہ تحریر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے فقہ شافعی کتابوں کی مدد سے سیکھی۔ اسی طرح مخلوط فقہ اور فقہِ آثار و اقوال بھی فقہ کی ان مبسوط و مفصل کتابوں سے اخذ کی جن کے مطالعہ پر آپ مدتوں لگے رہے۔

آپ لکھتے ہیں:۔

"تفسیر قرآن کے بارے میں ابو عبدالرحمن بقی بن مخلد کی کتاب بڑی معتبر ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جس کے بارے میں قطعی طور پر بلا استثناء کہہ سکتا ہوں کہ دینِ اسلام میں ایسی کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی۔ محمد بن جریر طبری کی تفسیر اور دیگر کتب تفسیر میں سے کوئی بھی اس کے ہم پلہ نہیں۔ حدیث نبوی میں بھی انہوں نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسے انہوں نے اسماء

صحابہ کے مطابق مرتب کیا ہے۔ انہوں نے تیرہ صد سے کچھ زائد صحابہ کی مرویات بیان کی ہیں۔ ہر صحابی کی روایت کردہ احادیث کو فقہی ابواب اور احکام کے مطابق ترتیب دیا۔ لہٰذا ان کی کتاب مصنّف اور مُسند دونوں کہلا سکتی ہے۔ کسی اور کو آج تک یہ شرف حاصل نہ ہو سکا۔ ان کی ثقاہت ضبط و اتقان اور رجودتِ شیوخ اس پر مزید ہے۔ ان کے شیوخ حدیث کی تعداد دو صد چوراسی ۲۸۴ تک پہنچتی ہے جن میں دس آدمی بھی ضعیف نہیں۔

ابو عبدالرحمٰن بقی بن مخلد نے صحابہ و تابعین کے مناقب و فضائل کے بارے میں بھی ایک کتاب لکھی ہے جس میں وہ مصنّف ابی بکر بن ابی شیبہ مصنف عبدالرزاق بن صمام اور مصنف سعید بن منصور وغیرہا پر بھی فوقیت لے گئے ہیں۔

ابو عبدالرحمٰن کی تصانیف ایسے علوم کی جامع ہیں جو دوسری کتب میں نہیں پائے جاتے۔ گویا اس امام جلیل کی تصانیف کو اساسِ اسلام ہونے کی حیثیت حاصل ہے اور یہ اعزاز کسی اور کتاب کو حاصل نہ ہو سکا۔ آپ فقہ ہائے اربعہ سے مسائل کا انتخاب کرتے تھے اور کسی کے مقلد نہ تھے۔ امام سنت حضرت احمد بن حنبلؒ سے انہیں خصوصی لگاؤ تھا۔

جن کتب سے میں نے استفادہ کیا احکام القرآن کے ذکر و بیان میں امیہ حجازی کی کتاب بھی ان میں شامل ہے۔ آپ شافعی المذہب اور ماہر علم الکلام تھے۔ اسی طرح ابو الحکم منذر بن سعید کی کتب سے بھی میں نے استفادہ کیا۔ آپ داؤد ظاہری کی فقہ کی راہ پر گامزن تھے اور ان کے زبردست حامی تھے۔ ان کی دونوں کتابیں احکام القرآن کے موضوع پر ہیں۔ قاضی منذر کی کچھ دیگر تصانیف بھی ہیں۔ الابانۃ عن حقائق اصول الدیانۃ بھی انہی کتب میں سے ہے۔[1]"

۹۷۔ **علمِ ابن حزم کے مصادرِ ثلاثہ:۔** یہ طویل اقتباس ثلاثہ اس حقیقت کا آئینہ ہے کہ ابنِ حزم اگرچہ تاخرِ زمانی کی

---

[1] نفح الطیب ج ۲ ص ۱۳۱ طبع الازہریۃ

بنا پر ان علماء سے استفادہ نہ کر سکے، جن کا ذکر اس عبارت میں کیا گیا ہے مگر اپنی تصانیف کے توسط سے وہ بھی ابنِ حزم کے اساتذہ کی فہرست میں شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تین قسم کے چشمہ ہائے علمی سے پیاس بجھائی۔ ان تینوں میں سے صاف و شفاف علم کے فوارے پھوٹ رہے تھے اور ابنِ حزم درس و مطالعہ کے ذریعہ ان سے فکری غذا حاصل کرتے رہے۔

مصدرِ اوّل :۔ پہلا چشمہ جس سے آپ مستفید ہوئے فقہ الحدیث ہے۔ آپ نے اُسے ان مبسوط و مفصل کتب سے اخذ کیا جو صحابہ و تابعین اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور قضایا و تقریرات کے بارے میں لکھی گئی تھیں۔ یہ فقہ اقوال و آثار کا وہ چشمۂ صافی ہے جسے کوئی قریب المعنیٰ یا بعید المعنیٰ تاویل یا تخریج مکدر نہیں کر سکی۔

مصدرِ ثانی :۔ ابنِ حزم کے علم کا دوسرا مصدر و ماخذ ان فقہاء کے اقوال ہیں جو کسی کے مقلد نہ تھے۔ مثلاً وہ بقی بن مخلد کے اقوال کا مطالعہ کیا کرتے تھے اور وہ کسی فقہی مسلک کے پابند نہ تھے۔ اسی طرح وہ ابن امیہ حجازی کے اقوال اخذ کرتے تھے، حالانکہ وہ شافعی المذہب ہونے کے باوجود دیگر فقہی مسالک کے اقوال بھی لے لیا کرتے تھے۔ منذر بن سعید کا طرز و منہاج بھی انتخاب و اختیارِ اقوال تھا۔

مصدرِ ثالث :۔ قبل ازیں نقل کردہ اقتباس اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ابن حزم نے شافعی فقہ، شافعی فقہاء کی کتابوں سے سیکھی۔ مثلاً ابن امیہ جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اسی طرح ظاہری فقہ کے حامل فقہاء کی تصانیف سے اخذ کی مثلاً منذر بن سعید کی کتب سے جو داؤد ظاہری کا بڑا زبردست حامی تھا۔

مندرجہ بالا بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ فقہِ شافعی سے اخذ و استفادہ کے وسائل ابنِ حزم کے یہاں کلیتہً مفقود نہ تھے اگرچہ آپ نے شوافع سے براہِ راست تعلیم حاصل نہ کی البتہ ان کی تصانیف سے ضرور مستفید ہوئے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آپ ان اصحاب مذاہب کی طرف بھی مائل تھے جو اگرچہ ایک مذہب کی جانب منسوب تھے مگر اس کے تمام اقوال کے پابند نہ تھے بلکہ دوسرے مذاہب و مسالک کے اقوال کو بھی لے لیا کرتے تھے۔ آپ نے مذکورہ فقہاء سے بھی فائدہ اٹھایا اور حدیث و

سنت کے اس مجموعہ سے بھی فیض یاب ہوئے جو انہوں نے صدرِ حیات میں جمع کیا تھا۔ مزید براں آپ اقوال و آثار کی جامع مبسوط کتب بھی مطالعہ کرتے رہے اور حریتِ فکر و نظر کے فطری جذبہ سے بھی فائدہ اٹھایا جو کسی فقہی مسلک کی تنگنائی میں محدود ہونا گوارا نہ کرتا تھا۔

۹۸۔ فقہ ظاہری اور ابن حزم:۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جن مورخین نے ابنِ حزم کے شافعی فقہ سے مستفید ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کا مطلب کیا ہے۔ اگرچہ مورخین کے بیانات بڑے مجمل و مبہم ہیں اور ان سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ابنِ حزم نے اپنی زندگی کے کس دور میں فقہِ شافعی کی طرف رجوع کیا۔ اسی طرح ظاہری فقہ کا علم آپ نے ان کتابوں سے کیا، جو اس فقہ پر لکھی گئی تھیں مثلاً منذر بن سعید کی تصانیف جن میں داؤد ظاہری کے مسلک کی پر زور حمایت کی گئی تھی۔

مورخین کا بیان ہے کہ ابن حزم نے ظاہری فقہ اپنے استاذ ابوالخیار مسعود بن سلیمان بن عفلت المتوفی ۴۲۶ھ سے اخذ کی جو ظاہری فقہ پر کاربند تھے اور جنہوں نے فقہی مسائل میں بڑا اچھا انتخاب کیا ہے۔ الضبی ابوالخیار کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"ابوالخیار مسعود ظاہری فقہ کے عالم تھے اور ان کا مسلک اختیارِ اقوال تھا۔ یہ ابنِ حزم کے استاد تھے۔ ابن حزم اپنی تصانیف میں ان کا ذکر کرتے ہیں۔"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم نے ابوالخیار مسعود سے ظاہری فقہ کا علم حاصل کیا۔ ابوالخیار ظاہری ہونے کے باوجود اختیارِ اقوال کی طرف مائل تھے ممکن ہے پہلے وہ کسی مسلک کے پابند ہوں جس میں وہ دوسرے ائمہ کے اقوال پر بھی عمل کر لیا کرتے ہوں اور پھر ظاہری فقہ کی طرف لوٹ آتے ہوں اور ظاہری فقہ و منہج پر چلنا پسند کیا ہو۔

۹۹۔ فقہِ صحابہ و تابعین کی اہمیت ابن حزم کی نگاہ میں:۔ سابقہ بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے ابنِ حزم نے فقہ شافعی کا درس لیا پھر ظاہری فقہ پر لکھی گئیں۔ کتب اور ظاہری

فقہ کے علماء سے یہ فقہ اخذ کی۔ ابن حزم آغازِ تحصیل ہی میں فقہ صحابہ و تابعین سے بڑا اعتناء کرتے تھے۔ جیساکہ قبل ازیں ہم ان علمی کتب کا ذکر کر چکے ہیں جن کا نام انہوں نے اس رسالہ میں گنائے ہیں جو علماء اندلس کی مدح و توصیف میں لکھا۔ فقہ الحدیث پر مشتمل کتب کا ذکر کرتے ہوئے ابن حزم لکھتے ہیں :-

"جن کتب سے مجھے استفادہ کرنے کی سعادت حاصل ہوئی، قاضی محمد بن یحییٰ بن مفرح کی کتب بھی ان میں شامل ہیں۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ سات تصانیف میں انہوں نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ جمع کی اور بہت سی کتابوں میں امام زہری کی فقہ کو مرتب کیا۔"

مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ جو فقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ و تابعین خصوصاً اکابر اور متبوع صحابہ سے ماثورہ و منقول تھی ابن حزم اسے بڑی اہمیت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اسی بہترین فقہی مجموعہ کی کرشمہ سازی تھی —— جسے آپ نے اپنی کتب مثلاً محلی الاحکام میں جمع کر دیا تھا —— کہ آپ فقہ ہائے اربعہ کی مدد سے ایک آزاد فقہ مرتب کرنے میں کامیاب ہو گئے یہ فقہ صرف قرآن حکیم اور احادیث و آثار پر مبنی تھی۔

مندرجہ بالا بیان علامہ ذہبی کے قول کا مفسر و ترجمان ہے کہ ابن حزم ایک مناظرہ میں شریک ہوئے مگر اس میں کامیاب نہ ہو سکے تھے پھر انہوں نے گھر پہ مقیم رہ کر فقہ کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا۔ جب اس کے بعد مناظرہ میں حصہ لیا تو بڑی شاندار کامیابی حاصل کی اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا :-

أنا اتبع الحق واجتهد ولا اتقيد لمذهب

میں حق کا پیرو ہوں اجتہاد کرتا ہوں اور کسی فقہی مسلک کا پابند نہیں۔

یقیناً انہوں نے خانہ نشینی کے دوران فقہ صحابہ و تابعین پر مشتمل مبسوط کتب کا مطالعہ کیا ہوگا۔ اس کے ساتھ پھر کتاب و سنت کو ضم کیا فقہی مسالک کی حدود و قیود سے آزاد ہو کر کتاب و سنت کے سایہ میں آ گئے۔

۱۰۰۔ علومِ عقلیہ اور ابنِ حزم :- اب تک ہم نے ان شیوخ و اساتذہ کا ذکر کیا ہے جن سے ابنِ حزم بالمشافہ مستفید ہوئے یا ان کی کتابوں سے استفادہ کیا اور براہِ راست ان سے ملنے کی سعادت حاصل نہ کر سکے۔ ابھی تک ہم نے

ان علوم عقلیہ پر روشنی نہیں ڈالی جن سے آپ بہرہ ور تھے۔ اور اس ضمن میں ان کے شیوخ واساتذہ کا تذکرہ بھی نہیں کر پائے۔

علماء اندلس کی توصیف وتعریف میں آپ نے جو رسالہ لکھا اس میں ذکر کرتے ہیں کہ ایک استاد سے انہوں نے علوم عقلیہ حاصل کئے تھے۔ ان کا نام نامی وہ محمد بن حسن مذحجی بتاتے ہیں۔ لکھتے ہیں:-

"میں نے فلسفہ میں سعید بن فتحون سرقطی المعروف بالحمار کے چند رسائل ملاحظہ کئے جن سے ان کی مہارتِ فلسفہ کا اندازہ ہوتا ہے، جہاں تک استاذ مکرم محمد بن حسن مذحجی المعروف ابن الکنانی کے رسائل کا تعلق ہے وہ بڑے نفع بخش مشہور اور متداول ہیں۔

علم عدد اور ہندسہ میں ہمیں کوئی دسترس حاصل نہ ہو سکی اور نہ ان کی تحقیق وتدقیق کا موقع ملا لہٰذا ہم یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ اندلس کے کون سے علماء اس میں اونچا مقام رکھتے ہیں اور کون سے کم مرتبہ ہیں[۱]۔"

ابن حزم نے ابن کنانی سے منطق وفلسفہ کا درس لیا۔ یہ یقینی بات ہے کہ آپ اسی میں محدود و محصور نہیں رہے ہوں گے بلکہ اس میں مزید تفحص وتجسس سے کام لیا ہوگا کیونکہ آپ کسی شخص یا کسی ایک فقہی مذہب کی تنگنائے میں محدود و مقید ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ علم جہاں ملتا اسے اخذ کرتے اور حکمت کی بات جہاں سے دستیاب ہوتی اسے لے لیتے۔ اسی طلب وتحقیق کے نتیجہ میں آپ کو علوم وفنون کا وہ عظیم ذخیرہ حاصل ہوا جسے بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے آپ اپنی گراں قدر تصانیف میں چھوڑ گئے۔

---

[۱] نفح الطیب ج ۲ ص ۱۳۲ طبع الازہریۃ۔

۱۴- ابنِ حزم کا استغراق فی العلم

۱۰۱- تحصیلِ علم کامل توجہ کے بغیر ممکن نہیں:- ذہین آدمی کو بعض اوقات تحصیل علم کے جملہ اسباب میسر آتے ہیں مثلاً قابل ترین اساتذہ کی صحبت خداداد صلاحیت و قابلیت اور علمی ماحول جوان صلاحیتوں کو پروان چڑھنے کا موقع عطا کرتا ہے۔ مگر بایں ہمہ مشاغلِ حیات کی کثرت تحصیل علم سے اسے روک دیتی ہے یا علم کی طرف پوری توجہ دینے سے قاصر رہتا ہے۔ جب تک کامل توجہ اور استغراق سے علم حاصل نہ کیا جائے وہ کبھی بار آور اور ثمرات و نتائج کا موجب نہیں بن سکتا۔ علم نفسِ انسانی میں کسی شریک و سہیم کو برداشت نہیں کرتا۔ کوئی عالم علمی ثمرات سے اسی وقت بہرہ یاب ہو سکتا ہے جب وہ علم ہی کا ہو کر رہ جائے۔ کیونکہ علم غور و تامل عمقِ فکر و نظر اور استقراء و استیعاب کا محتاج ہے۔ جب نفس انسانی کسی دوسری الجھن کا شکار ہو تو ان جملہ امور کا حصول ممکن نہیں۔ بعض اوقات ایک وزیر بڑے علم و فہم سے بہرہ ور ہوتا ہے مگر وہ اس وقت تک محقق و مدقق اور صاحب تصانیف عالم نہیں بن سکتا۔ جب تک وہ خلوت گزیں ہو کر کامل توجہ و انہماک سے علمی استقراء و استیعاب میں مشغول نہ ہوئے۔

۱۰۲- حیات ابنِ حزم کا تحلیل و تجزیہ:- ابن حزم نے جب ہوش سنبھالا اور فہم و شعور سے بہرہ ور ہوئے تو انہوں نے محسوس کیا کہ علم کے سوا کوئی مقصد ان کے پیش نظر نہیں۔ آپ یہ دیکھ چکے تھے ۳۹۸ھ میں ان کے والد گرامی نے وزارت کو خیر باد کہہ دیا جب بمشکل آپ چودہ سال کی عمر کو پہونچے تھے پھر آپ کے والد ان حوادث و آلام کی لپیٹ میں آگئے۔ جو عموماً اہل قرطبہ پر نازل ہوئے اور ابنِ حزم کا خاندان خصوصاً ان کی آماجگاہ بنا۔ یہاں تک کہ آپ کے

والد نے اسی حزن و غم کے عالم میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا اس وقت ابنِ حزم کی عمر اٹھارہ سال سے متجاوز نہ تھی۔ آپ ان دنوں مجالس حدیث میں آتے جاتے اور علماء سے مستفید ہوتے تھے۔ آپ کا علم کی طرف متوجہ ہونا ناگزیر تھا کیونکہ دوسرا کوئی کام آپ کے پیشِ نظر نہ تھا۔ آپ کے سب رفقاء طالب علم تھے۔ آپ نے سیاسیات سے کچھ فائدہ نہ اٹھایا یا بالفاظِ مناسب تر سیاست سے لذت اندوز نہ ہو سکے۔ بلکہ آغازِ شباب ہی میں، وہ سیاست کی تلخیوں سے دوچار ہوئے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ پورے انہماک و استغراق سے طلب علم میں لگ گئے یہاں تک کہ ۴۰۷ھ میں تئیس ۲۳ برس کی عمر کو پہونچے۔ اس عمر کو پہونچ کر آپ ایک حادثہ میں مبتلا ہوئے جس کی بنا پر آپ کو سیاست کی طرف رُخ کرنا پڑا۔ اگرچہ علم سے آپ کا رابطہ پھر بھی قائم رہا۔ زندگی کے اس موڑ پر پہونچ کر آپ میں اموی امراء کی نصرت و تائید کا داعیہ ابھرا اور آپ اموی امیر کی مدد کرنے کے لئے بلنفسہٖ منتقل ہو گئے۔ مگر جلد ہی علمی زندگی کی طرف لوٹ آئے کیونکہ سیاسی لوگوں کی نسبت اس امیر کی سیاسی زندگی بجلی کی طرح تھی جو ابھی کوندی اور فوراً غائب ہو گئی۔ اب ابن حزم حسبِ سابق پھر ہمہ تن تحصیل علم میں لگ گئے۔ آپ پہلے کی طرح نفوسِ انسانیہ کے بارے میں سوچتے اور سیاسی اخلاق کا اسی طرح مطالعہ کرتے، جس طرح آپ نے اپنی زندگی کے تمام مراحل و ادوار میں انسانی تحریکات کا مطالعہ کیا تھا۔ پھر ۴۱۲ھ اور ۴۱۸ھ میں سیاست کا رخ کیا۔ جب پینتیس ۳۵ سال یا اس سے قدرے زیادہ عمر کو پہونچے تو سیاسی زندگی سے ہمیشہ کے لئے الگ ہو گئے اور اپنے آپ کو علمی زندگی کے لئے وقف کر دیا پھر پوری ذہانت و طباعی سے سینتیس ۳۷ سال تک علم کی خدمت کرتے رہے اور بہتر ۷۲ سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ علمی زندگی کے اس عرصہ میں اپنے گراں قدر علمی نتائج فکر کو لوگوں کے سامنے اس طرح پیش کیا جس طرح ایک عمیق الفکر اور دقیق النظر عالم دین اپنے علمی ثمرات کو پیش کر سکتا ہے۔ پیش ازیں بحیثیت مجموعی آپ کی زندگی اگرچہ علمی تھی مگر بعض اوقات آپ سیاسیات میں مشغول ہو جاتے تھے اگرچہ علم سے رابطہ اس وقت بھی قائم رہتا تھا اور آپ اس اثنا میں بھی سیاسی امور سے پہلے نفوسِ انسانیہ کی گہرائی میں اتر کر ان کا مطالعہ کرتے اور احوال کا جائزہ لینے سے قبل رجالِ حدیث کی نقد و جرح میں مشغول ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے علمی مباحث میں لاتعداد نفسیاتی تجربات کا ذکر

کیا ہے جنہیں وہ اپنے رسالہ مداواۃ النفوس میں بیان کرتے ہیں:۔

۱۰۳۔ معاصر علماء سے ابن حزم کے مراسم:۔ ہر چند سیاسی وقفوں کو چھوڑ کر ابن حزم کا علم و علماء سے گہرا تعلق رہا۔ بچپن میں علماء سے حدیث و فقہ کا درس لیا، بڑے ہو کر کتابوں کے مطالعہ میں منہمک ہوئے اور جن علماء سے دوستانہ روابط استوار کر چکے تھے ان کی صحبت سے محظوظ ہوئے۔ سیاسی کشمکش کے دور میں جب آپ پر عرصۂ حیات تنگ آچکا تھا بڑے چیدہ و برگزیدہ علماء کے ساتھ آپ کے محبانہ و مخلصانہ مراسم تھے جن سے آپ ملتے جلتے اور بڑی کوشش سے اپنے ذاتی حقوق بھی انہیں سونپ دیتے تھے۔ ان سے طنز و مزاح کا معاملہ بھی رہتا۔ اپنے احباب علماء کو خطوط بھی لکھتے۔ مثلاً طوق الحمامہ یا وہ رسالہ جو آپ نے علماء اندلس کی شان میں لکھا، بہت سے علماء کے ساتھ آپ کے لطائف و ظرافت بھی مشہور ہیں۔ مثلاً وہ ادبی واقعہ جو کتب تاریخ میں مذکور ہے اور جو ان کے صدیق مکرم ابن عبدالبر کے ساتھ پیش آیا جن کی تعریف میں ابنِ حزم ہمیشہ رطب اللسان رہا کرتے تھے۔

نفح الطیب میں لکھتے ہیں:۔

"ابنِ حزم طوق الحمامہ میں لکھتے ہیں کہ ایک دن وہ اور ان کے دوست ابوعمر ابن عبدالبر مصنّف الاستیعاب کا گذر اشبیلیہ کے کوچہ لکڑ ہاراں میں ہوا۔ وہاں وہ ایک خوبصورت نوجوان سے ملے۔ ابنِ حزم کہنے لگے "یہ بڑا حسین ہے"۔ ابن عبدالبر بولے ہم تو صرف چہرہ دیکھ رہے ہیں باقی جسم کا کیا پتہ ہے کیسا ہو۔ ابن حزم نے فی البدیہہ یہ اشعار کہے ؎

وذی عدل فیمن سبانی حسنہ ۔۔۔ یطیل ملامی الھویٰ ویقول

(جس کے حسن نے مجھے اسیر محبت بنا رکھا تھا اس کے بارے میں ملامت گر نے مجھے طویل ملامت کی اور کہا۔

امن اجل وجہٍ لاح لم تَرہ غیرۃ ۔۔۔ ولم تدر کیف الجسم انت علیل

کیا صرف چہرہ کو دیکھ کر تم مریض محبت ہو گئے حالانکہ باقی جسم کا حال تم جانتے ہی نہیں۔

فقلتُ لہ اسرفت فی اللوم فاتئد ۔۔۔ فعندی ردٌّ لوا شاء طویل

میں نے کہا ملامت گری میں تم نے بڑی زیادتی سے کام لیا ذرا ٹھہریئے میرے پاس

اس کا بڑا طویل جواب موجود ہے۔

الم تر انی ظاہری و اننی علیٰ ما ادریٰ حتّیٰ یقوم دلیل

کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں ظاہری مسلک کا پابند ہوں اور جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے میں اسی پر قائم رہتا ہوں۔"

یہ واقعہ اس امر کا غماز ہے کہ ابن حزم اور ابن عبدالبر کے مابین کتنے خوش گوار روابط پائے جاتے تھے۔ سبھی علماء کے ساتھ ان کی عداوت نہ تھی بلکہ وہی علماء آپ کے دشمن تھے جو فقہی جمود کی بناء پر آپ کے علمی افکار کے ساتھ نہ چل سکتے تھے۔ علماء عصر کے ساتھ ابن حزم کے یہ مخلصانہ مراسم ان کی علمی زندگی اور علم کی طرف توجہ کامل کا ثمرہ تھے۔ بلکہ مشہور یہ ہے کہ علماء میں آپ کے دوست بھی پائے جاتے تھے اگرچہ دشمنوں کی تعداد کچھ زیادہ ہی تھی۔ زمرۂ علماء میں احباب و اعداء کا پایا جانا ان کے استغراق فی العلم کی روشن دلیل ہے۔ کیونکہ علماء میں آپ کے اعداء و اولیاء صرف ان کی علمی خصوصیات ہی کی بنا پر پائے جاتے تھے۔

۱۰۴۔ ابنِ حزم کے ادبی مذاکرات:۔ علم و ادب اور ان کے متعلقات سے ابنِ حزم کی وابستگی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں اور ادباء عصر میں ادبی مقابلے ہوئے، جن میں آپ ہجو کہنے والوں کی تردید کرتے اور دوستوں کی حمایت کا فریضہ ادا کرتے۔ دونوں حالات میں ابنِ حزم نے اپنا ادبی پایا قائم رکھا جیسے آپ کی تصانیف کا علمی پایہ معروف و مسلم ہے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ انہیں اپنے چچا زاد بھائی ابو المغیرہ، عبدالوہاب، ابن حزم سے پیش آیا۔ ان کے ساتھ ابنِ حزم کے تعلقات خوشگوار نہ تھے۔ ابو المغیرہ نے ابنِ حزم کے نام ایک طویل مراسلہ لکھا اور اس میں ابن حزم کی تصانیف میں سے ایک کتاب کا ذکر کیا:۔

وہ لکھتے ہیں:۔

"یہ کتاب عجیب و غریب ظلم واضح بہتان، ظاہری مجادلہ اور تکذیب براہین و دلائل پر مبنی ہے۔ خدا نے اس کے انوار کو مٹا دیا ہے اس کے عیوب کو نمایاں کر دیا ہے اور اب وہ اس ویرانہ کی طرح جس میں نہ پانی ہو نہ درخت اور اس شب دیجور کی مانند ہے جس میں نہ چاند ہو نہ ستارہ۔"

نیز وہ لکھتے ہیں:۔

"ابنِ حزم تم اپنے حاشیہ نشینوں اور اس جماعت کو بھول گئے جس کی درس گاہ کے تم رئیس اور نگہبان تھے۔ تم ان کو عبرت آمیز باتیں سناتے اور جو بھلا برا ان میں وقوع پذیر ہو چکا ہے اس سے آگاہ کرتے تھے، کبھی سامری اور بچھڑے کی کہانی سناتے اور کبھی بھیڑ اور چیونٹی کا واقعہ بیان کرتے تھے، کبھی دشتِ موسیٰ علیہ السلام کی حکایت سنا کر رلاتے اور کبھی قوم جالوت کا واقعہ بیان کر کے انہیں سناتے تھے۔

تورات کو تم قرآن تصور کر بیٹھے تھے اور خزانہ کو اعتکاف گاہ سمجھنے لگے تھے۔"

ابنِ حزم اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"میں نے تمہاری بات سنی اور خداوند تعالیٰ کے حکم کی اطاعت کی۔ اس کا ارشاد ہے کہ جہلا سے کنارہ کش رہیئے"۔ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کی بھی تعمیل کی۔ آپ کا فرمان ہے کہ "جو قطع تعلق کرے اس سے بھی صلہ رحمی کیجئے"۔ مجھے حکماء کا یہ قول پسند ہے کہ جو شخص تمہارے درپے آزار ہو اس سے اعراض کرنا ہی تمہاری فتح مندی کی دلیل ہے"۔

پھر ابنِ حزم نے یہ اشعار پڑھے ؎

کفانی ذکر الناس لی وما ثری   وما لک فیھم یا بن عمی ذاکر

امیرے لئے یہی کافی ہے کہ لوگ میرے مآثر و فضائل ذکر کرتے ہیں اور اے میرے چچا زاد بھائی تمہارے اوصاف کوئی ذکر نہیں کرتا۔

عدوی واشیاعی کثیر کذا الّذی   غدا نفاع المساعی وضائر[۱]

میرے احباب و اعداء بہت ہیں جیسے سلف میں سے بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی مساعی نفع بخش ثابت ہوئیں اور بعض کی نقصان دہ۔

۱۰۵۔ ابنِ حزم کے اعداء و انصار:۔ یہ ہیں ابنِ حزم کے ادبی مذاکرات جن سے آپ ہجو کرنے والوں کی تردید کیا کرتے تھے

---

[۱] الرسالتان فی الذخیرہ لابن لبسام قسم اول جلد اول ص ۱۳۶

ان سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے:۔

امر اول:۔ پہلا یہ کہ اس سے ابنِ حزم کے استغراق فی العلم کا پتہ چلتا ہے کہ جو شخص آپ کی ہجو گوئی کے درپے ہوتا تھا وہ آپ کی تصانیف کو ہدف طعن بناتا تھا اور بس! جیسا کہ ابو المغیرہ کی زبان سے کتاب کی مذمت آپ سن چکے۔ مقصد یہ ہے کہ مخالفین آپ کے علم پر حملہ آور ہوتے تھے اور احباب و اعزہ علم کی بناء پر آپ سے مخلصانہ روابط قائم کرتے تھے۔

امر ثانی:۔ دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن حزم کے احباب و انصار بھی تھے اور آپ کے تلامذہ اور اتباع بھی آپ کا ساتھ دیتے تھے۔ اور ایسا نہیں جیسا کہ ابنِ حیان کی تصانیف سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر طرف آپ کے دشمن ہی دشمن تھے۔ ان کے چچا زاد بھائی ابو المغیرہ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ابنِ حزم کے اعوان و انصار بھی تھے جن کا وہ مذاق اڑاتا ہے۔ اس نے صراحتہً کہا ہے کہ آپ کے دوست تھے اور دشمن بھی اور وہ سبھی آپ کے معتبر ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ان کی شخصیت کا کمال واضح ہوتا ہے کہ آپ کے اعداء و خصوم بھی تھے جو آپ کو ناراض کرتے اور ہمیشہ درپے آزار رہتے اس کے دوش بدوش وہ احباب بھی رکھتے تھے جو بڑے وفا شعار تھے اور ہمیشہ انہیں نفع پہونچانے کی کوشش کرتے تھے۔

یہ جملہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار تھے کہ ابنِ حزم علم ہی کی خاطر جیا کئے اسی کے لئے مصروفِ سعی وجہد رہے اور علم ہی نے آپ کو حیاتِ جاوید پانے والوں کے درمیان زندہ پائندہ اور تابندہ رکھا۔

۱۵- ابنِ حزم کا عصر و عہد

۱۰۶- عصر و عہد سے اثر پذیری اور ابنِ حزم:- عصر و عہد کسی عالم کو بنانے یا بگاڑنے میں وہی اثر رکھتا ہے جیسے ہوا و آفتاب، نباتات اور حیوانات کی نشو و نما پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جس طرح جاندار سانس لے کر ہوا سے غذا حاصل کرتا اور آفتاب کی شعاعوں سے مستفید ہوتا ہے اسی طرح ہر عالم اپنے عصر و عہد کے حالات سے متاثر ہوتا ہے۔ کسی عالم کے اپنے زمانہ سے اثر پذیر ہونے کا یہ معنیٰ نہیں کہ عالم زمانے کی ہوا کے رخ چلنے لگے اور کسی بات میں اس کے خلاف نہ ہو۔ بخلاف ازیں علماء عصر کی مخالفت بعض اوقات موافقت کی نسبت تاثر زمانی پر زیادہ دلالت کرتی ہے۔ آپ قبل ازیں معلوم کر چکے ہیں کہ ابنِ حزم نے اپنے معاصر محدثین و فقہاء کے علی الرغم عشق و عشاق کے بارے میں ایک رسالہ تحریر کیا تھا۔ پھر آپ نے علم الاخلاق اور نفسیات کے علاج معالجہ میں بھی کتابیں تصنیف کیں۔ عشق و عشاق کے بارے میں آپ کی یہ تصنیف روح عصر سے اثر پذیر ہونے کی آئینہ دار ہے جس میں غزل گوئی کا عام رواج تھا اور شاعر اکثر غزل کہا کرتے تھے۔ نثر نویس نثر میں بھی غزل کا رنگ پیدا کر دیا کرتے تھے۔ غزل گوئی کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ امراء کی لڑکیاں تک غزل کہا کرتی تھیں۔ حالانکہ ظہورِ اسلام کے بعد عربی خواتین میں اس کا چنداں رواج نہ تھا۔

ہم کسی ایسے عالم سے آشنا نہیں ہیں جو اپنے عصر و عہد سے ابنِ حزم کے مقابلہ میں زیادہ شدید التاثر ہو۔ آپ کے وہ مضامین جو فلسفۂ اخلاق تحلیل نفوس اور نفسیاتی علاج معالجہ سے متعلق ہیں۔ اس امر کا روشن ثبوت ہیں کہ آپ اپنے دورِ عصر کی اجتماعی، علمی اور سیاسی روح سے کامل اتفاق رکھتے تھے۔ لہٰذا ہم پر واجب

ہے کہ ہم عصر ابن حزم کے سیاسی، اجتماعی اور علمی احوال و تحریکات سے بحث کریں۔ ابنِ حزم نے اپنی کتاب الفصل میں مختلف اسلامی فرقوں سے اپنے جدل و مناظرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ لہٰذا ہمارے لئے یہ بھی ناگزیر ہے کہ ہم مختصراً ان فرقوں کا ذکر کریں جن سے آپ مصروف جدل ہوئے تاکہ ہمیں ابنِ حزم کے ان اقوال سے پوری واقفیت حاصل ہو سکے جو انہوں نے اسلامی فرقوں کے متعلق کہے ہیں۔ پہلے ہم سیاسی احوال سے آغاز کلام کرتے ہیں۔

۱۶- عصرِ ابن حزم کے سیاسی حالات

۱۰۷- اندلس کا پُرسکون ماحول :- نفح الطیب میں لکھتے ہیں:-

"جب عرب مغربی ممالک پر حملہ آور ہوئے تو فرنگی بادشاہ قارلہ نے کہا میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ ابھی عربوں سے کچھ تعرّض نہ کیجئے۔ ان کی حالت ابھی اس طوفان ایسی ہے، جو ہر چیز کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ ابھی یہ نئے نئے اُٹھے ہیں اور ان میں وہ خلوص نیّت پایا جاتا ہے جس کی موجودگی میں یہ کثرتِ افراد سے بے نیاز ہیں۔ ان کے دل اتنے مضبوط ہیں کہ انہیں ظاہری حفاظت کے لئے زرہ کی ضرورت نہیں۔ ابھی انہیں اتنی مہلت دو کہ ان کے ہاتھ زر و دولت سے بھر جائیں۔ مکانات تعمیر کرلیں حکومت و سلطنت سے دلچسپی لینے لگیں اور ایک دوسرے کے مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑے ہوں۔ جب یہ ساری باتیں ان میں آجائیں تو تم بڑی آسانی سے ان پر قابو پالو گے۔ بخدا جو کچھ فرنگی بادشاہ نے کہا تھا وہ سچ نکلا۔ مسلمانوں کی یہ حالت ہوئی کہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کے خلاف اپنے پڑوسی عیسائیوں سے مدد کے خواستگار ہوئے[۱]"

فرنگی بادشاہ کی طرف اس قول کی نسبت صحیح ہو یا غلط مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ درست ہے۔ عرب جونہی اندلس کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوئے اور

---

[۱] نفح الطیب ج ۲ ص ۲۲۷ طبع الرفاعی۔

نسیم صبح گاہی کے جھونکوں نے شامِ جان کو معطر کیا تو وہ آرام کی نیند سو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خانہ جنگی میں مبتلا ہو گئے اور ان میں شدید اختلافات رونما ہوئے۔

۱۰۸۔ اندلس میں فسادات کا دَور دَورہ:۔ اندلس میں بربر اور مختلف عرب قبائل آباد تھے۔ کوئی صاحبِ قوت وشوکت حاکم موجود نہ تھا۔ طوائف الملوکی کا دَور دَورہ تھا، والیانِ حکومت کمزور تھے بعض سے ہنگامی سلطنت راضی بھی نہیں ہوا کرتی تھی جس کی بنا پر اس کی کمزوری میں اور اضافہ ہو جایا کرتا تھا۔ کسی والی سے اگر حکومت راضی ہوتی تو اس کی امداد کرنے سے قاصر رہتی تھی۔ معاملہ یہاں تک پہنچا کہ سلطانِ مغرب اپنی طرف سے اندلس کا والی مقرر کیا کرتا تھا۔ جب والی کی سیاسی قوت کمزور پڑ جاتی تو بڑی شدت سے اختلافات ظاہر ہونے لگتے۔ پہلے بربر اور عربوں میں فتنہ بپا ہوا۔ پھر عربوں میں باہم خانہ جنگی شروع ہوئی اور بڑی شدت اختیار کر گئی۔ یمنی و مُضری عربوں میں خاص طور سے زیادہ فسادات پھیلے۔ کبھی آپس میں لڑنے لگتے کبھی لڑائی بند کر دیتے۔ مگر دلوں میں حسد و عناد کی آگ شعلہ زن رہتی جو تھوڑی دیر کے بعد شدید فسادات کی صورت اختیار کر لیتی اور اس سے اسلامی سلطنت کو بھی بڑی مصیبت کا سامنا ہوتا تھا۔

۱۰۹۔ اندلس میں مروانی حکومت کا قیام:۔ طوائف الملوکی اور فتنہ پردازی کے اسی دَور میں عبد الرحمٰن الداخل جو "صقر قریش" (قریش کا شکرا)، کے لقب سے مشہور تھا۔ واردِ اندلس ہو کر اس پر مسلط ہو گیا۔ اس نے اندلسی حکومت میں نظم و ضبط پیدا کیا اور سب کو ایک جھنڈے تلے کیا۔ اندلس کی سرسبز و شاداب وادی میں مروانی سلطنت اور اندلسی حضارت و تہذیب باہم مل جل گئیں۔ ابنِ حزم ذکر کرتے ہیں کہ اندلس میں مروانی حکومت سب حکومتوں سے زیادہ پُرشوکت تھی اور دشمن اس سے لرزاں و ترساں رہا کرتے تھے۔ وہ عزت و شوکت کے اس مقام پر پہونچ گئی تھی جس میں اضافہ ممکن نہیں۔[1]

مروانی سلطنت کے زمانہ میں مسلمانوں کو بڑی فتوحات حاصل ہوئیں۔ یہ سلطنت اعداد

۱؎ نفح الطیب ج ۳ ص ۱۱، طبع الرفاعی۔

دین کے مقابلہ کے لئے جم کر کھڑی ہو گئی۔ دشمنانِ اسلام کے دماغوں سے ابھی عربوں کے پہلے حملہ کا خوف بھی دُور نہ ہو سکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اموی حکومت کے قیام سے قبل مسلمانوں کے اختلافات کے دوران بھی وہ ان پر حملہ آور ہونے کی جرأت نہ کر سکے۔ جب سرزمین اندلس میں تشتت و تفرق کے بعد وحدت پیدا ہوئی تو یورپ کے اس حصہ میں دینِ اسلام کو مزید استحکام نصیب ہوا۔ ملک کی سرحدیں مضبوط ہو گئیں پیہم اور مسلسل لڑائیوں سے فرنگی مضطرب ہو گئے یہاں تک کہ یورپ کے بادشاہ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر امن و سلامتی کے خواستگار ہوئے۔ ان کے وفود قرطبہ کے دارالسلطنت میں حاضر ہوا کرتے تھے جو اس وقت بڑا بارونق شہر تھا۔ قرطبہ کی نفاست کا یہ عالم تھا کہ بلند پہاڑوں سے پانی چھوٹی چھوٹی نالیوں میں آتا اور محلات تک پہونچتا۔[1]

۱۱۰۔ عبدالرحمٰن الناصر کا عہدِ خلافت:۔

تمام اموی سلاطین یکساں نہ تھے۔ ان میں بعض کمزور تھے اور ان کے سیاسی ضعف کے باعث فتنے رونما ہوتے رہتے تھے۔ اور مسلمان بھی ان کی بناء پر اپنے اعداد کے مقابلہ میں کمزور پڑ جایا کرتے تھے جیسا کہ حکم عبدالرحمٰن کے زمانہ میں ہوا۔[2] تاہم اموی دورِ حکومت میں اسلام کا بول بالا رہا۔ اموی حکمران بادشاہ تھے خلفاء نہ تھے۔ انہوں نے خلافت دعویٰ کبھی نہ کیا۔ جب چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عبدالرحمٰن الناصر سریر آرائے سلطنت ہوا، اس وقت بغداد میں عباسی خلافت رُو بزوال تھی۔ امراء و وزراء اقتدار پر قابض تھے اور خلافت کا صرف نام باقی رہ گیا تھا۔ اس دور میں عبدالرحمٰن الناصر نے خلافت کا دعویٰ کیا اور امیرالمومنین کہلانے لگا۔ بعد میں آنے والوں نے پھر یہی لقب اختیار کر لیا۔

عبدالرحمٰن الناصر کے عہدِ حکومت میں اندلس کی اسلامی حکومت رفعت و شوکت کی معراج پر پہونچ چکی تھی۔ فرنگی لرزاں و ترساں تھے۔ اسلامی ممالک میں الناصر کی حکومت بلادِ مغرب تک پہونچ گئی تھی۔ مگر آفتاب حکومت کے وسطِ آسمان پر پہونچتے ہی زوال کے آثار نمودار ہونے لگے۔ الناصر کے بعد اس کا لختِ جگر الحکم تختِ خلافت پر بیٹھا۔ وہ بھی اپنے

---

[1] نفح الطیب ص ۱۲۵

[2] حوالہ مذکورہ ص ۱۰۴

باپ کے نقشِ قدم پر چلا مگر اس کی سلطنت دیرپا ثابت نہ ہو سکی۔ اس نے صرف سولہ سال حکومت کی جب کہ اس کا والد الناصر پچاس برس تک تختِ خلافت پر متمکن رہا تھا۔ الحکم کے بعد المستنصر تختِ خلافت پر بیٹھا۔ اس وقت اس کی عمر صرف نو برس تھی۔ یہ ایک عظیم آفت ہے جس سے سلطنیں دوچار ہوتی ہیں، جب ہشام المؤید تختِ خلافت پر متمکن ہوا تو اقتدار پر المنصور ابن ابی عامر مکمل طور پر قابض تھا۔ ابنِ حزم کے والد احمد بن سعید اسی کے وزیر تھے۔ المنصور کی ذاتی قوت و شوکت کی وجہ سے حکومت کا نظام بدستور چلتا رہا۔ جب ۳۹۲ھ میں اس نے وفات پائی تو فسادات رونما ہوئے۔ قرطبہ ان کی اولین آماجگاہ بنا اور ابنِ حزم پہلے شخص تھے جو فسادات کی آگ میں جھونکے گئے۔

۱۱۱۔ اسلامی سلطنت کے زوال کی وجہ وجیہ: اب ہم اس امر کی جانب اشارہ کرتے ہیں، جو مسلمانوں کے لیے عظیم مصیبت کا موجب ہوا۔ جب مسلمانوں نے اندلس فتح کیا تو عیسائیوں کو اندلس کے ایک مضبوط قلعہ میں جگہ دی تھی۔ اسلامی سلطنت کی ضرر رسانی کے لئے یہ قلعہ ایک کانٹے کی حیثیت رکھتا تھا یا یوں کہیے کہ اسلامی سلطنت کے جسم میں ایک رستا ہوا ناسور تھا۔ مسلمانوں نے اپنے دورِ اقتدار میں اس مرض کا استیصال نہ کیا۔ کیونکہ جسم انسانی جب طاقت ور ہو تو وہ مرض کو محسوس نہیں کرتا۔ کمزور ہونے پر مرض بڑے زور سے حملہ آور ہوتا ہے اور جسم پر غلبہ کر کے اسے موت کی نیند سلا دیتا ہے۔ اندلس کے ایک قلعہ میں پناہ لینے والے عیسائیوں کی حالت بھی یہی تھی۔ وہ گھات میں لگے رہتے تھے۔ جب فرصت کا وقت پاتے تو اسے غنیمت تصور کرتے۔ ابو منصور عامر کی موت کے بعد یہ موقع انہیں مل گیا مسلمانوں کی باہمی مخالفت عیسائیوں کی مزید معاون ثابت ہوئی۔ وہ ایک دوسرے کی مخالفت کے لئے عیسائیوں سے مدد کے خواستگار ہوئے۔ اب ہم تفصیلاً یہ واقعات بیان کریں گے اور جن عام لوگوں اور رؤساء و امراء نے اس میں حصہ لیا تھا، ان کے نام بھی ذکر کریں گے۔

ان دنوں ہشام المؤید برائے نام خلیفہ تھا۔ منصور عامری کا بیٹا اپنے باپ کی طرح اقتدار پر قابض تھا۔ بیٹا باپ ایسے اوصاف کا مالک نہ تھا۔ منصور عامری بذات خود بڑا ماہر سیاست دان، دانشمند، عادل اور جنگجو تھا۔ بیٹے پر خواہشات نفسانی

اورحرص و آز کا غلبہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس بات کی جرأت کر بیٹھا جس کے متعلق اس کا باپ بایں ہمہ عقل و دانش سوچ بھی نہ سکا تھا، اور وہ یہ کہ اس نے امیرالمومنین ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ اس نے ہشام سے بھی یہ عہد لے لیا کیونکہ وہ کمزوری کے باعث ابن منصور کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنا ہوا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بربر بغاوت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ انہوں نے خلیفہ ہشام کو خلافت سے معزول کر دیا۔ اور مہدی کے نام سے ایک اور شخص کو تختِ خلافت پر بٹھا دیا۔ مگر بربر نے اسے بھی مہلت نہ دی اور بڑے فسادات رونما ہوئے جن کی وجہ سے قرطبہ برباد ہو کر رہ گیا۔ اہلِ قرطبہ عموماً ان سے متاثر ہوئے اور ابنِ حزم کا خاندان ان کی خصوصی آماجگاہ بنا۔ ابنِ حزم نے یہ سب واقعات اپنے قلم سے لکھے ہیں۔ ان کی سرگذشتِ حیات بیان کرتے ہوئے ہم نے بعض حالات نقل کئے ہیں۔ اب ہم قدرے تفصیل سے یہ واقعات بیان کرتے ہیں۔

۱۱۲- **خلیفہ مہدی اور مستعین کی نبرد آزمائی**: مہدی کو تختِ خلافت پر بٹھانے کے بعد بربر نے مستعین کو خلیفہ بنا دیا۔ اور اسی پر بس نہیں بلکہ مستعین کی نصرت و تائید کے لئے وہ اذفونش رئیس النصاریٰ سے مدد کے خواستگار ہوئے۔ علامہ مقری نے مہدی اور مستعین کے باہمی جدل و قتال کا حال بیان کیا ہے۔ یہ دونوں خلیفے بربر کے مقرر کردہ تھے۔

مورخ مقری لکھتے ہیں:-

"خلیفہ مستعین بربر اور عیسائیوں کا لشکر لے کر قرطبہ کی طرف مقابلہ کے لئے آیا۔ دوسری طرف سے مہدی اہلِ قرطبہ اور خواصِ دولت کے ساتھ میدان میں نکلا۔ مہدی نے شکست کھائی۔ بیس ہزار سے زیادہ اشخاص نے لڑائی میں حصہ لیا۔ اس لڑائی میں صلحاء امت، ائمہ مساجد، مساجد کے خادموں اور موذنوں کی ایک جماعت کثیر کام آئی۔ خلیفہ مستعین چوتھی صدی ہجری کے اختتام پر قرطبہ میں داخل ہوا[1]"

اب بربر سیاہ و سفید کے مالک بن گئے۔ مستعین نے بربر اور عیسائیوں کی مدد سے

---

[1] نفح الطیب ص ۱۹ ج ۲ طبع الرفاعی۔

فتح پائی۔ مگر مہدی بھی آرام سے نہ بیٹھ سکا۔ اس نے رئیسِ نصاریٰ ابن اذفونش سے مدد طلب کی وہ اس پر راضی ہو گیا۔ وہ پہلے ہی مسلمانوں کو باہم لڑانا چاہتا تھا۔ اس لئے اس نے امداد کا وعدہ اس بناء پر کیا کہ اسے مسلمانوں سے محبت تھی بلکہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے درپے آزار تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اس طرح وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائے گا اور وہ مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس ارضِ پاک سے نکال باہر کیا جائے۔ چنانچہ مستعین نے بربر کی معیت میں انہیں قرطبہ سے نکال دیا اور وہ مختلف شہروں میں چلے گئے۔ پھر ایک اور جنگ بپا ہوا جس میں عیسائیوں نے شکستِ فاش کھائی۔ اس جنگ میں بربر مستعین کی مدد کر رہے تھے اور مہدی کے معاون عیسائی تھے۔

۱۱۳۔ خلیفہ ہشام المؤید اور مہدی کا قتل:۔ ان فسادات کا نتیجہ یہ ہوا کہ مہدی کو معزول کر کے قتل کر دیا گیا۔ اور ہشام المؤید پھر تختِ خلافت پر متمکن ہوا۔ مستعین اس کی مخالفت کرنے لگا۔ مؤرخ مقری یہ داستانِ درد اس طرح بیان کرتے ہیں:۔

"مستعین نے اذفونش کے لواحقین کو امداد کے لئے بلایا۔ ہشام المؤید نے جو امیر المومنین کے لقب سے ملقب تھا اپنے حاجب واضح العامری کو عیسائیوں کی طرف بھیجا کہ اگر تم مستعین کا ساتھ نہ دو تو ہم قشتالہ کا علاقہ جسے منصور نے فتح کیا تھا تمہیں واپس دے دیں گے۔ چنانچہ اذفونش مستعین کی مدد سے رک گیا۔ حرب و پیکار کا سلسلہ جاری رہا، یہاں تک کہ ۴۰۳ھ میں مستعین بربر کی مدد سے خفیہ طور پر قرطبہ میں داخل ہوا اور ہشام المؤید کو قتل کر دیا۔ اہالیان قرطبہ کی خواتین اور بچوں کو ان فسادات کے دوران بڑی تکلیف کا سامنا ہوا۔ اب مستعین یہ سمجھنے لگا کہ اندلس میں اس کے پاؤں جم گئے۔"[1]

اس کے بعد بربروں نے ملک کے حصے بخرے کر کے باہم تقسیم کر لئے اور ہر شخص اپنے علاقہ کا بادشاہ بن بیٹھا۔ ہر طرف طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا، بنو حمود سبتہ

---

[1] نفح الطیب ص ۲۲۔

سے اندلس کا بکھرا ہوا شیرازہ جمع کرنے کے لئے آئے مگر کچھ نہ کر سکے۔ انہوں نے سنہ ۴۰۷ھ سے سنہ ۴۲۲ھ تک حکومت کی مگر وہ بھی اتفاق و اتحاد کی دولت سے محروم تھے۔ نیز حمود اور امویوں کے درمیان فسادات و نزاعات کا سلسلہ جاری رہا۔

۱۱۴۔ فسادات اندلس کے اثرات ابن حزم پر:۔ ہم نے اندلس کے قابل ذکر فسادات کی تفصیلات ذکر کی ہیں اور اس میں حصہ لینے والوں کے نام بھی گنائے ہیں۔ یہ بات ہمارے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ مسلمانوں کی اس باہمی خانہ جنگی میں غالب کون تھا اور مغلوب کون! یہ لڑائیاں دراصل آنحضور صلی اللہ علیہ کے اس ارشاد گرامی کا مصداق تھیں کہ "القاتل والمقتول فی النار"۔ دراصل مسلمان سبھی مغلوب تھے اور اعداء اسلام کو غلبہ حاصل ہو رہا تھا۔ عیسائی اس عرصہ میں قشتالہ کے علاقہ پر قابض ہو گئے تھے جسے مسلمانوں نے فتح کیا تھا۔ پھر اس کے بعد ہوا جو کچھ ہوا۔

ہمارے نزدیک اہمیت کے حامل صرف دو امور ہیں:۔

امر اول:۔ پہلی بات یہ ہے کہ یہ شدید فسادات اس سیاسی ضعف کی طرف اولین قدم تھا جس کی بنا پر آخر کار عیسائی اندلس پر قابض ہو گئے اور افسوس اس امر کا ہے کہ بڑے بڑے مسلمان ہی اس کے ذمہ دار تھے۔ اور اس طرح وہ اپنی بربادی کا سامان خود ہی جمع کر رہے تھے۔ لہٰذا وہ مسلمان اور ان کے اعوان و انصار اور قیامت تک لعنت کے سزاوار ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اس امر کا ارتکاب کیا، جو اسلام کے لئے بڑا خطرناک تھا۔

امر ثانی:۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن حزم نے یہ سب کچھ بچشم خود ملاحظہ کیا اور ان پر اس کے گوناگوں اثرات مرتب ہوئے۔

پہلا اثر:۔ ابن حزم پر ان فسادات کا پہلا اثر یہ ہوا کہ وہ فردوس اندلس یعنی قرطبہ کی بربادی سے شدید رنج و الم کا شکار ہوئے۔ آپ نے اپنے رسالہ میں ان آلام و محن کی تصویر کھینچی ہے۔ جب انہوں نے قرطبہ میں اپنے آبائی مکانات کی بربادی کا حال سنا تو کہا۔

"جب قرطبہ سے آنے والے ایک شخص سے میں نے اپنے مکانات کا

حال پوچھا تو اس نے بتایا کہ بلاط مغیث قرطبہ کی غربی جانب اس نے ہمارے مکانات ملاحظہ کئے ۔ اب ان کا نشان تک باقی نہیں اور یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ وہ کہاں واقع تھے ۔ فرسودگی ان پر اثر انداز ہو چکی ہے اور آبادی کے بعد اب وہ سنسان ویرانہ میں تبدیل ہو چکے ہیں ۔ پہلے مانوس تھے اور اب وحشت ناک ہیں ۔ کسی زمانہ میں خوبصورت تھے اور اب کھنڈر ہیں ۔ اب وہ مہیب گھاٹیوں کی صورت اختیار کر چکے ہیں حالانکہ پہلے وہ جائے وسکون تھے ۔ اب وہاں بھیڑیئے رہتے ہیں ۔ اور جن وغول صحرائی وہاں ہنستے کھیلتے ہیں پہلے وہاں شیروں ایسے بہادر آدمی اقامت گزین تھے اور اب وحشی جانوروں کا بسیرا ہے[1]۔"

دوسرا اثر :۔ ابنِ حزم نے بچشم خود دیکھا کہ نصاریٰ غالب ہوتے جا رہے ہے اور مسلمان کمزور ہیں ۔ ابنِ حزم ایک مومن ، متقی ، عالم اور محدث تھے ، ان کا ایمان تھا کہ غلبہ اللہ تعالیٰ رسول علیہ السلام اور اہل ایمان کے لئے ہونا چاہیئے ۔ وہ جانتے تھے کہ اس کمزوری کا راز مسلمانوں کے تشتت و تفرق اور وحدت کے فقدان میں مضمر ہے اور اس کا واحد علاج ایک ایسی شخصیت کا وجود ہے جو مسلمانوں کے بکھرے ہوئے شیرازہ کو مجتمع کر دے ۔ وہ جانتے تھے کہ اہلِ اندلس بنو امیہ کے سوا بحیثیت مجموعی کسی کی اطاعت قبول نہیں کر سکتے ۔ بربر نے پہلے اور اب ملک کو صرف برباد کیا ہے اسے فائدہ نہیں پہونچایا ۔ لہٰذا وہ اس کوشش میں لگ گئے ۔ بنو امیہ سے ان کے مراسم پہلے بھی خوشگوار تھے ۔

تیسرا مرحلہ :۔ ابنِ حزم ایک معزز سیاسی گھرانہ سے وابستہ تھے ۔ لہٰذا انہوں نے محسوس کیا کہ ایک قومی و دینی فریضہ ان کے ذمہ واجب الادا ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ کچھ عرصہ کے لئے درس و مطالعہ سے الگ تھلگ ہو کر اس قومی ذمہ داری کو اپنے نازک کندھوں پر لے لیں ۔ چنانچہ وہ اس کے لئے تیار ہو گئے ۔

جب تقریباً ۴۰۸ھ میں ایک صالح اموی شخص بلنسیہ میں اس کام کے لئے تیار ہو گیا

---

[1] طوق الحمامہ ص ۹۴ ۔

تو آپ اس کی حمایت و نصرت کے لئے کمربستہ ہو گئے۔ آپ اس کے وزیر رہے بلکہ متعدد اموی خلفاء کی مسند وزارت پر فائز رہے جویکے بعد دیگرے خلافت سے سرفراز ہوئے۔ مثلاً پہلے آپ خلیفہ عبدالرحمٰن المستظہر کے وزیر تھے۔ پھر ہشام المعتد باللہ کے وزیر رہے پھر وزارت کو خیرباد کہ کر علم کی طرف لوٹ آئے اور اس کے چشمہ سے اپنی علمی پیاس بجھاتے رہے۔

۱۱۵۔ اندلس سے اموی حکومت کا خاتمہ:۔

ابن حزم مسلمانوں کے انتشار سے مایوس ہو کر سیاست سے کنارہ کش ہو گئے۔ ۴۲۲ھ میں اموی خلافت بھی اندلس سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئی اور مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا۔ سرزمین اندلس جسے فردوس ارضی کہا جاتا تھا پارہ پارہ ہو گئی۔ علامہ مقری اس کی یوں منظر کشی کرتے ہیں۔

لکھتے ہیں:۔

"کرہ ارضی سے اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا۔ مغرب میں بھی خلافت کا شیرازہ بکھر گیا۔ طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ بربر، عرب اور موالی میں سے جو لوگ امارت و سیادت سے بہرہ ور تھے اِدھر اُدھر پھیل گئے اور اندلس کو آپس میں بانٹ لیا۔ ان امراء کو ہر وقت ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی فکر دامنگیر رہتی تھی۔ آخر کار بعض امراء سیاسی غلبہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ وہ عیسائیوں کے زیرِ سایہ رہتے تھے اور انہیں خراج ادا کرتے تھے مبادا وہ ان پر غالب ہو کر ان کا ملک چھین لیں۔ کچھ عرصہ تک ان کی یہی حالت رہی۔ یہاں تک کہ والئ مراکش امیر المسلمین یوسف بن تاشفین سمندر عبور کر کے آئے اور ان سے حکومت و سلطنت چھین کر خود قابض ہو گئے[۱]۔"

جب یہ مسلمان امراء عیسائیوں کو خراج ادا کیا کرتے تھے۔ طوائف الملوکی کے اسی دور میں ابنِ حزم پروان چڑھے۔ ان امراء میں سے زیادہ مشہور سلاطین اشبیلیہ بنو عباد

---

[۱] نفح الطیب ج ۴ ص ۹ ۵ طبع الرفاعی۔

تھے جن کے دوسرے بادشاہ المعتضد نے ابنِ حزم کی تصانیف کو نذرِ آتش کیا۔ قرطبہ کے بنو جہور بھی انہی میں شامل ہیں۔ ان کا ملک آخر کار المعتمد بن عباد کی سلطنت میں مدغم ہو گیا تھا۔ اسی قسم کے اور بھی بہت سے امراء تھے۔ ان میں سب سے زیادہ سیاسی غلبہ بنو عباد کے حصہ میں آیا۔

۱۱۶۔ ترکِ سیاست کے اسباب اور ابنِ حزم:۔ یہ تھے ابنِ حزم کے عہد میں اندلس کے احوال و کوائف! پہلے مسلمان وہاں بڑی زبردست سلطنت و حکومت کے مالک تھے۔ پھر فسادات ان کے سیاسی شباب میں رخنہ انداز ہو کر اس کے ضعف و انحطاط کا موجب بنے۔ پھر مسلمانوں میں انتشار رونما ہوا اور وہ اعداء اسلام کے سامنے جھکنے پر مجبور ہوئے۔ یہاں تک کہ عیسائی حکام کو خراج تک ادا کرتے رہے۔ ابنِ حزم کی وفات تک اندلس کے حالات دگرگوں اور امن و سکون پیدا نہ ہو سکا۔ ایسے حالات میں ابنِ حزم کا سیاسیات سے الگ ہو جانا کچھ زیادہ موجب حیرت و استعجاب نہیں۔ عالم شباب میں آپ نے بربر کے فسادات دیکھے اور بچشم خود ملاحظہ کیا کہ مسلمان امراء عیسائیوں سے مدد کے خواستگار ہو رہے ہیں۔ ان وجوہات کی بناء پر آپ کو سیاست سے نفرت ہو گئی۔ جب بعض اموی امراء کی امداد کر کے آپ نے سیاسی اصلاحات کا بیڑا اٹھایا تو زمانہ نے وفا نہ کی۔ ان حالات کے پیش نظر آپ نے سیاست کو خیرباد کہہ کر علم کا رخ کیا۔ پھر چھتیس ۳۶ سال تک لگاتار علم کی خدمت میں لگے رہے۔

ہم قطعی طور پر یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ اگر سیاسی امور سازگار ہوتے تو ابنِ حزم کیا ہوتے۔ وہ کونسا ورثہ یادگار چھوڑتے اور اسلام کو ان کی ذات سے کیا فائدہ پہنچتا؟ کیا اس وقت بھی وہ اتنے گراں بہا علمی آثار باقی چھوڑتے، یا سیاسیات میں انہیں وہ مقامِ رفیع حاصل ہوتا جو ان کے علمی مرتبہ کے مساوی ہوتا جو اب انہیں حاصل ہوا۔ اور انہیں وہی زندہ جاوید نام ملتا جو اب ملا۔ بلاشبہ بہتر وہی ہے جو خدا نے پسند کیا اور انہیں اسلامی خدمت کا شرف عطا کیا۔ وَسُبْحَانَ من يرثُ الأرضَ وَمَن عَلَيْهَا

۱۱۷۔ نصاریٰ سے اختلاط کے اثرات ابنِ حزم پر:۔ ہم دو امور کی طرف اشارہ کئے

بغیر اس موضوعِ کلام کو نہیں چھوڑ سکتے۔

امر اول :۔ پہلا یہ کہ اندلس میں مسلمانوں کے عیسائیوں سے اختلاط کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابنِ حزم نے بنظرِ غائر مختلف ادیان و مذاہب کا مطالعہ شروع کر دیا۔ وہ کامل غور و خوض سے یہ سوچنے لگے کہ عیسائی مذہب میں تحریف کے وجوہات کیا ہیں۔ عیسائیت سے پوری طرح واقفیت حاصل کرنے کے بعد آپ ان سے مصروفِ جدل و مناظرہ ہوئے۔ ان کے مصادر و موارد سے آشنائی پیدا کی۔ ان کے افکار و معتقدات سے آگاہ ہوئے۔ عیسیٰ علیہ السلام کی اولین دعوت سے روشناس ہوئے۔

امر ثانی :۔ یہ طبعی بات تھی کہ ابنِ حزم ان امراء کو عزت و احترام کی نگاہ سے نہ دیکھتے جو نصاریٰ سے مدد کے خواستگار ہوتے ان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھاتے یا ان کو خراج ادا کرتے تھے۔ بخلاف ازیں ابنِ حزم ان کو حقیر تصور کرتے تھے۔ کیوں کہ انہوں نے دنیا کو آخرت، ذلت کو عزت اور گھٹیا چیزوں کو دین کے مقابلہ میں ترجیح دی۔ یہی وجہ تھی کہ امراء آپ کے دشمن بن گئے اور آپ کی کتابیں تک جلا دیں۔ وطنِ عزیز آپ کے لئے سازگار نہ رہا اور آپ اپنی آبائی زمین میں آکر سکونت گزین ہو گئے۔ وہاں رہتے ہوئے آپ درس و مطالعہ، تصنیف و تالیف اور علماء سے مراسلت کرنے میں مشغول رہے یہاں تک کہ آپ رب سے جا ملے۔

۱۷۔ عصر ابن حزم کے علمی احوال و کوائف

۱۱۸۔ اندلس میں نشأت علمی کا ظہور:۔ ابنِ حزم کے دور میں جس قدر زیادہ سیاسی مناقشات کا ظہور ہوا اسی کثرت سے علوم و فنون نے رواج پایا۔ ابنِ حزم کا عصر و عہد اندلس میں نہضتِ علمی کا دور تھا۔ اسی دور میں بلاد اندلس میں علمی تحریک اٹھی جس نے مغرب تک کو اپنے علمی افکار کی روشنی سے منور کر دیا۔ اس دور میں بڑے بڑے اجل علماء موجود تھے، جن میں بڑی جامعیت اور وسعت پائی جاتی تھی۔ وہ اپنے مطالعہ کو فقہائے اربعہ کے دائرہ تک محدود نہیں رکھتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ ادیب اور مؤرخ بھی تھے۔ انہی علماء میں سے ابنِ حزم کے رفیق محترم ابن عبد البر تھے اور انہی میں سے ان کے علمی معاند و مخالف ابو الولید باجی تھے اور اسی قسم کے لاتعداد علماء تھے جو بڑے وسیع العلم اور متنوع الفنون تھے۔

اندلس میں ایک اور لحاظ سے بھی فکری نہضت کا آغاز ہوا۔ فلسفیانہ علوم ترجمہ ہو کر مشرق سے مغرب پہونچے۔ علمی تراجم کی جو تحریک خلیفہ مامون کے عہدِ خلافت میں اٹھی تھی اور جو تمام یونانی علوم کو محیط تھی وہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں اندلس میں بار آور ہوئی۔ پھر اندلس میں ابن الشد اور ابن ماجہ ایسے عظیم فلاسفر پیدا ہوئے۔ ابنِ حزم قبل ازیں اس چشمۂ علمی سے فیض یاب ہو چکے تھے جیسا کہ ان کی ان تصانیف سے معلوم ہوتا ہے۔ جو انہوں نے خطابتِ منطق اور مختلف فرقوں کی تردید میں لکھی ہیں۔ ابن حزم کی تصانیف ان علوم کی آئینہ دار ہیں جن کا ترجمہ آپ کے دور میں ہوا اور قبل ازیں جو یونانی کتب وہاں موجود تھیں۔

۱۱۹۔ اموی خلفاء کی علم پروری:۔ جب اموی خلافت کو اندلس میں استحکام نصیب ہوا اور ان کی سلطنت کا دائرہ وسیع ہوا تو

تو مشرق کے بہت سے علماء اپنے علوم کی نشر و اشاعت اور اموی خلفاء کے عطایا و ہدایا کی امید کی بنا پر اندلس کا رخ کرنے لگے۔ وہاں پہونچ کر انہوں نے علم کا دروازہ چوپٹ کھول دیا۔ اسی طرح اندلسی فضلاء مشرقی ممالک کی سیاحت اور اخذ و استفادہ کے شوق کا رخ کرنے لگے۔

یہ بتانا ہمارے لئے ازبس ضروری ہے کہ مشرقی ممالک میں جب بعض عجمی سلاطین مسندِ اقتدار پر قابض ہوئے جو فصاحت و بلاغت سے نابلد محض تھے تو عین اسی دور میں اندلس کے اموی خلفاء خالص عرب تھے اور شعر و ادب کے بڑے قدردان تھے بلکہ اس سے بڑھ کر بعض شاعر تھے اور بعض بہترین فنی نثر لکھا کرتے تھے جو اعلیٰ ترین عبارات و اشارات پر مشتمل ہوتی تھی۔ بہت کم اموی خلفاء ایسے تھے جو اس صفت سے بہرہ ور نہ ہوں۔

جب طوائف الملوکی کا آغاز ہوا تو ان میں سے اکثر بنو امیہ کے اتباع و انصار تھے لہٰذا وہ بھی اسی راہ پر گام زن رہے۔ چنانچہ ان میں سے ادیب بھی تھے اور شاعر بھی، ان کے وزراء اور لواحقین کا بھی یہی عالم رہا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اموی خلفاء کے عہدِ حکومت میں علم اندلس میں پھلا پھولا اور اس میں بڑی وسعت پیدا ہوئی۔ کتابیں بڑی کثرت سے تصنیف کی گئیں، یہاں تک کہ اندلس نے اس دور میں گلستانِ علم و ادب کی حیثیت حاصل کر لی۔ سیاسی ضعف کے باوجود علم اندلس میں باوقار رہا اور سیاست دانوں کی طرح اندلس میں علماء کا ستارہ غروب نہ ہو سکا۔

۱۲۰۔ عبد الرحمٰن الناصر اور الحکم کی ادب نوازی:۔ یہ ابن حزم کے عصر و عہد کی علمی زندگی کا اجمالی نقشہ ہے۔ ہم تخصیص کرنا چاہتے ہیں اور تعمیم نہیں کہ علم کی ترویج و اشاعت کا سہرا عبد الرحمٰن الناصر کے سر ہے جو ۳۰۰ھ سے لے کر ۳۵۰ھ تک کامل پچاس سال اندلس پر حکمران رہا اور امیر المومنین کے لقب سے ملقب ہوا، جب کہ بغداد میں عباسی خلفاء کا ستارہ غروب ہو رہا تھا۔ الناصر سے بھی زیادہ علمی خدمت کا موقع اس کے بیٹے الحکم کو ملا جو اس کے بعد تختِ خلافت پر متمکن ہوا تھا۔ الحکم کا علم کی طرف متوجہ ہونا بعینہٖ مامون کی

توجہات علمیہ کی مانند ہے۔

الحکم نے مشرقی ممالک سے علماء کو بلایا۔ لائبریریاں قائم کی۔ مشرقی ممالک میں جو کتابیں تصنیف ہوئیں تھیں انہیں منگوایا۔ علامہ مقری الحکم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"الحکم کو علم سے بڑی محبت تھی۔ وہ علماء کی بڑی قدر کرتا تھا مختلف علوم و فنون میں اس نے اس قدر کتابیں جمع کیں کہ کوئی بادشاہ نہ کر سکا۔ ابنِ حزم کا قول ہے کہ تلید الخصی دارِ بنی مروان کی لائبریری کا محافظ تھا۔ اس نے مجھے بتایا کہ جن فہرستوں میں کتابوں کے نام درج تھے ان کی تعداد چوالیسؔ تھی۔ ہر فہرست بیسؔ اوراق پر مشتمل تھی، ان میں کتابوں کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ الحکم نے علم اور اہل علم کے لئے ایک منڈی قائم کر رکھی تھی جس میں خرید و فروخت کی گرم بازاری رہتی تھی۔ ملک کے ہر گوشہ سے وہاں سامان فروخت کے لئے آتا تھا۔"

ابو محمد بن خلدون کا بیان ہے کہ خلیفہ الحکم اطرافِ ملک میں تاجروں کو کتابیں خریدنے کے لئے بھیجا کرتا تھا اور اس مقصد کے لئے بہت سا مال انہیں دیا کرتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر اندلس میں اتنی کتابیں جمع ہو گئیں کہ کبھی نہ ہوئی تھیں۔

ابو الفرج اصفہانی سے جو اموی خاندان سے وابستہ تھے کتاب الاغانی خریدنے کے لئے ہزار دینار زرِ نقد ان کی طرف بھیجا۔ چنانچہ اصفہانی نے عراق میں کتاب ظاہر کرنے سے پیشتر اس کا ایک نسخہ خلیفہ الحکم کو بھیج دیا۔ قاضی ابو بکر ابہریؒ[1] مالکی نے جب مختصر ابن عبد الحکم[2] کی شرح لکھی تو الحکم نے ان سے بھی یہی سلوک کیا۔ الغرض تاریخ میں دسیوں ایسے

---

[1] قاضی ابو بکر ابہری مالکی فقیہ تھے اور عراق میں سکونت رکھتے تھے۔ یہ ورع و تقویٰ میں یگانہ روزگار تھے۔ ان کو منصب قضاء پر فائز ہونے کے لئے کہا گیا تھا مگر انہوں نے یہ پیشکش مسترد کر دی ان کا انتقال ۳۷۵ھ میں ہوا۔

[2] محمد بن عبد اللہ بن حکم مالکی فقیہ تھے۔ انہوں نے تلامذہ امام مالک سے مالکی فقہ کا درس لیا۔ امام شافعی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کر چکے تھے۔ جب امام شافعی فوت ہو گئے۔ تو یہ (باقی صفحہ ۱۶۰ پر)

واقعات مذکور ہیں۔ الحکم کے دربار میں بڑے ماہر خوش نویس اور جلد ساز جمع ہو گئے تھے اندلس میں علمی کتب کی وہ بھرمار ہوئی کہ نہ پہلے ہوئی تھی اور نہ بعد میں ہو سکی۔[۱]

۱۲۱۔ خلیفہ الحکم کی لائبریری:۔ یہ عدیم المثال لائبریری جو لاتعداد کتب پر مشتمل تھی اور جس کے متعلق ابنِ خلدون فرماتے ہیں کہ الحکم سے قبل اور بعد کبھی ایسی لائبریری قائم نہ ہو سکی یہ ضروری ہے کہ ابنِ حزم کو اس چشمۂ علمی سے استفادہ و استفاضہ کا موقع ملا ہو گا۔ یہ عظیم لائبریری علوم عربیہ اسلامیہ اور شرق و غرب میں پائے جانے والی تمام کتب پر مشتمل تھی۔ ابن حزم نے یقیناً انہیں پڑھا بلکہ لکھ لیا ہو گا اسی علمی غذا کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے زندہ جاوید تصانیف کی صورت میں اپنی لازوال یادگار باقی چھوڑی۔

ہمارا خیال ہے کہ بلاشبہ ابن حزم اس مکتبہ سے آگاہ تھے اور وہ ان کے زیرِ تصرف تھا کیونکہ ۳۹۹ھ سے ۴۰۳ھ تک قرطبہ میں جو فسادات رونما ہوئے۔ یہ لائبریری ان ایام میں جوں کی توں تھی۔

ابنِ خلدون لکھتے ہیں:۔

"یہ کتابیں قرطبہ کے محل میں محفوظ رہیں اور بربر کے محاصرہ کے زمانہ میں ان میں سے اکثر فروخت کر دی گئیں۔ منصور بن عامر کے حاجب واضح نامی نے ان کتابوں کو باہر نکال دینے کا حکم دیا۔ جب بربر قرطبہ میں داخل ہوئے تو باقی ماندہ کتابیں لوٹ لی گئیں۔[۲]"

خلاصہ کلام یہ کہ ابنِ حزم نے یہ لائبریری مشاہدہ کی تھی اور لازمی طور پر اس سے مستفید ہوئے ہوں گے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ لوٹ جانے کے بعد یہ کتب جلائی نہیں گئی تھیں بلکہ لوگ انہیں اِدھر اُدھر لے گئے تھے۔ ممکن ہے ابنِ حزم کے ہاتھ بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۹) تو یہ مالکی فقہ کی طرف لوٹ آئے۔ انہوں نے مالکی فقہ کی ترویج و اشاعت میں کثرت سے کتابیں تحریر کیں۔ ۲۱۴ھ میں وفات پائی ان کی قبر مصر میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی قبر کے پہلو میں ہے۔

[۱] نفح الطیب ج ۳ ص ۱۸۲ طبع الرفاعی۔

[۲] حوالہ مذکور ج ۴ ص ۲۴۳ ،،

کچھ کتابیں لگ گئی ہوں اور وہ کم بھی نہیں ہوں گی۔ ابن حزم نے کچھ کتابیں نقل بھی کر لی ہوں گی۔ الغرض وہ کتابیں جن معلومات پر مشتمل تھیں وہ بالکل رائگاں نہیں گئیں۔ کیونکہ وہ کتابیں نہ دریا میں غرق ہوئیں نہ جلائی گئیں۔

۱۲۲۔ **خلاصۂ کلام:۔** مختلف قسم کی علمی کتب اور فکر اسلامی کے ثمرات و نتائج اندلس میں جمع ہو گئے تھے۔ خواہ وہ علمی کتب خلفاء و امراء کی لائبریریوں میں ہوں یا لوگوں کے ہاتھوں میں ہوں۔ لوگ یکے بعد دیگرے ان کا مطالعہ کرتے اور جو چاہتے ان میں سے لکھ لیتے۔ اندلس میں صرف علمی کتب ہی کی بھرمار نہ تھی بلکہ کثرت سے علماء موجود تھے جو ان کتابوں کو پڑھتے اور ان سے تخریج و استنباط کرتے۔ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اندلس میں علماء کا ایک جم غفیر موجود تھا جو معقول و منقول اور علم سلف و خلف کے کسی حد تک جامع تھے اور جنہوں نے ان دیار و امصار میں بڑا اچھا علمی ماحول پیدا کر رکھا تھا۔ ابن حزم نے علماء اندلس کی تعریف و توصیف میں جو رسالہ لکھا ہے وہ اندلس کے علمی ماحول کی منظر کشی کرتا ہے جو اس عظیم شخصیت کے بننے اور ابھرنے کا موجب ہوا۔ ہم اس کے چند اقتباسات نقل کرتے ہیں:۔

"ہمارا ملک اندلس اگرچہ چشمہ ہائے علمی سے دور اور علماء کے مقام سے مہجور ہے مگر یہاں اس کثرت سے علمی کتب تصنیف ہوئی ہیں کہ جن کا فارس اہواز دیار مُضر و ربیعہ، یمن اور شام میں تلاش کرنا دشوار ہے حالانکہ وہ علاقے علم کے مرکز و محور اور ارباب علم کے مستقر و مسکن یعنی عراق سے بہت قریب ہیں[1]"

پھر ابن حزم مشرقی علماء اور اندلس کے فضلاء کے مابین موازنہ کرتے ہیں اور ان کی تصانیف کو بھی تقابلی نقطۂ نظر سے جانچتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مشرق میں کوئی ایسا قابل شخص نہیں گذرا جو مشرق کے لئے سرمایۂ افتخار ہو مگر اندلس میں اس کا نظیر و مثیل ضرور ہو گا۔ جو اس کے لئے موجب فخر ہو گا۔ مثلاً امام بخاریؒ مشرق میں ہوئے اندلس میں ان کے ہم پلہ بقیؒ بن مخلد ہیں۔ اسی طرح مشرق میں امام مُزنی کے تلمیذ قفال شافعی ہوئے۔ ان کے مقابلہ

---

[1] نفح الطیب ج ۲ ص ۱۳۴ طبع الازہریۃ۔

میں اندلس میں مُزنی کے شاگرد قاسم بن محمد ہیں۔ امام مُزنی، امام شافعی کے شاگرد تھے ابن حزم اسی طرح مقابلہ کئے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اندلس میں علماء کی ایک جماعت موجود تھی جنہوں نے اندلس میں ایسا علمی ماحول پیدا کر دیا تھا جو عراق کے مرکز علمی سے کسی طرح کم نہ تھا۔ جیسا کہ ابن حزم کا بیان ہے۔

سابقہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ ابن حزم ایک سایہ دار تناور درخت کی طرح تھے جس نے علم کی آغوش میں تربیت پائی۔ علم کی کان میں پلے بڑھے۔ اسی فضا میں غذا پائی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کو علم و معرفت کے اسباب مکمل طور پر حاصل ہو گئے تھے۔ بچپن میں علماء کی صحبت سے مستفید ہوئے، مخزن علم میں جیا کئے اور اپنے علم و فضل کے پختہ علمی نتائج و ثمرات گراں قدر تصانیف کی صورت میں پیش کئے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا تھا کہ آپ نے یہ علمی مرتبہ کیونکر پایا۔ آپ نے فرمایا:۔

"میں علم کی کان میں رہا اور ایک عالم کی صحبت سے مستفید ہوا"

ابن حزم کی بھی یہی حالت تھی، مرکز علمی میں پروان چڑھے اور بچپن کا زمانہ علماء کبار کی صحبت میں گذارا۔ ہم آپ کی داستانِ حیات کا ذکر کرتے ہوئے اس علمی ماحول کا تذکرہ کر چکے ہیں جس میں آپ نے اپنا بچپن گذارا اور بڑے ہو کر اس سے مستفید ہوئے۔ لہٰذا ہم ان واقعات کا اعادہ نہیں کرنا چاہتے۔

۱۸- عصر ابنِ حزم کے اجتماعی حالات

۱۲۳- ابن حزم کا معاشرہ:- ہمارے لئے ابنِ حزم کے معاشرہ کا مختصر تذکرہ ناگزیر ہے کیونکہ ابن حزم کی بعض تصانیف کا مواد ان کے معاشرہ سے ماخوذ ہے مثلاً ان کی کتاب طوق الحمامہ اندلسی معاشرہ کی عکاسی کرتا ہے۔ اس کے اکثر و بیشتر مندرجات و محتویات اندلسی معاشرہ کے کوائف و احوال سے مستنبط ہیں۔ آپ پیش یا افتادہ مسئلہ یا واقعہ ذکر کرتے ہیں پھر اس کی تائید میں دوسرے واقعات بیان کرتے ہیں۔ اخلاق و سِیَر کے بارے میں آپ نے جو رسالہ تحریر کیا تھا اس میں حِکَم و مواعظ ہیں جن کی تائید میں وہ معاشرہ کی ایسی تصویروں کا ذکر کرتے ہیں جو انہوں نے بچشم خود ملاحظہ کی تھیں۔ جب آپ اخلاقیات یا عشق و عشاق پر لکھتے تھے تو ساتھ ساتھ کتابِ معاشرہ کی ورق گردانی کر کے اسے بھی مطالعہ کرتے جاتے تھے۔

ابنِ حزم اپنے معاشرہ میں صورتِ انسانی کی صحیح تصویر تھے۔ چونکہ ہر معاشرہ میں فضائل بھی ہوتے ہیں اور رذائل بھی یا یوں کہیے کہ معاشرہ میں کچھ احساسات ایسے پائے جاتے ہیں جو جادۂ مستقیم سے بھٹک کر حرام میں پڑتے ہیں اور کچھ اعتدال کی راہ پر گامزن ہوتے ہیں اور فضیلت کی راہ سے باہر نکلنا گوارا نہیں کرتے۔ خدا کی حلال کردہ اشیاء کی تحریم کا ارتکاب بھی نہیں کرتے۔ وہ اس آیتِ قرآنی پر عمل پیرا ہوتے ہیں:-

"قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ" (آپ کہیے کہ خدا نے جو زینت بندوں کے لئے ظاہر کی ہے اُسے کسی نے حرام قرار دیا ہے۔)

ابنِ حزم کا تعلق انسانوں کی اس قسم سے تھا جن کا دل احساساتِ حسن و جمال سے لبریز ہوتا ہے۔ مگر وہ حلال کے دائرہ میں محدود رہتے تھے۔ اور محرمات سے مجتنب رہے بلکہ حق و شرع سے آگے بڑھنے کی جرأت نہ کرتے۔ وہ اپنی کتاب طوق الحمامہ

میں قسم کھا کر کہتے ہیں، کہ وہ حرامکاری کے قریب بھی نہ پھٹکے۔ گویا آپ ہر حال میں مومن متقی اور پاکباز رہتے تھے۔ اس سے واضح ہوا کہ ابن حزم اس معاشرہ میں جو خواہشاتِ نفسانی اور تند و تیز عواطف احساسات سے ٹھاٹھیں مار رہا تھا۔ ابنِ حزم عظمت و فضیلتِ انسانی کی صحیح اور سچی تصویر ہے۔

مزید براں ہمارے لئے ابنِ حزم کے معاشرہ کی عکاسی کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان کے معاشرہ میں اگر مختلف عناصر کا باہمی امتزاج نہ ہوتا اور مسلمانوں اور عیسائیوں کے باہم گہرے روابط و تعلقات نہ ہوتے جو بعد میں افکار و معتقدات میں جدل و مناظرہ کا باعث بنے تو ابن حزم ان موضوعات پر لکھنے سے قاصر رہتے جن پر انہوں نے خامہ فرسائی کی۔ ابنِ حزم کی تصانیف اس جدل و بحث کی آئینہ دار ہیں جو ان کے دَور و عصر میں رائج تھا۔

۱۲۴۔ اندلس میں مختلف عناصر کا امتزاج:

بنا بریں اس معاشرہ کا ذکر و بیان بے حد ضروری ہے جس نے ابنِ حزم کے خوابیدہ افکار و آراء اور احساسات کو بیدار کر دیا اور انہیں ایسا مصنف بننے میں کامیابی نصیب ہوئی جو فقہ و عقائد پر لکھنے کے ساتھ ساتھ حسن و عشق کے بارے میں بھی خیال کرتا تھا۔ اندلسی معاشرہ کے سمندر میں اس وقت مختلف عناصر موج زن تھے جو اگرچہ ایک جگہ جمع ہو گئے تھے مگر ہر ایک اپنی جداگانہ اصلیت و خصوصیت کا حامل تھا۔ ان میں خاص عرب بھی تھے جن کی تہذیب و لغت خیالات اور اسلوبِ بیان کا سکّہ اندلس میں جاری تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اندلس کا ملک ایک ادبی و فکری وحدت کی لڑی میں پرو دیا ہوا تھا اور اس کی وحدت کا راز اسی رفیع القدر زبان میں مضمر تھا جسے قرآن کریم کی زبان ہونے کا شرف حاصل ہے

اندلس میں بربر بھی تھے جن میں سے بعض نے فتوحات میں بڑا نام پیدا کیا۔ بربر طبعاً تند مزاج تھے اور دوسروں سے نفرت کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اندلس میں فسادات کو ہوا دی۔ ان میں سے بعض بڑے شائستہ اور تہذیب یافتہ تھے جنہوں نے علم و ادب کے دائرہ میں بڑی شہرت حاصل کی۔ اسی معاشرہ میں صقالبہ بھی آباد تھے اور اندلس کے اصلی باشندے بھی تھے جنہوں نے اسلام قبول کر

لیا تھا۔ مسلمانوں نے جنوبی فرانس اور بحر ابیض کے جزائر میں بہت سی لڑائیاں لڑی تھیں۔ جب واپس لوٹے تو اپنے ساتھ لاتعداد قیدی بھی لائے۔ ان فتوحات کثیرہ کے نتیجہ کے طور پر معاشرہ میں حسین و جمیل باندیوں کی بڑی بھرمار ہو گئی تھی جنہوں نے اندلسی معاشرہ کو متاثر کیا اور اسے ادب عالی اور تہذیب و ثقافت سے روشناس کیا جس سے عربوں کے تند و تیز جذبات جو اب تک خوابیدہ تھے اور حسن و عشق کے تصورات میں مگن ہو گئے۔ اب شعراء شعر گوئی میں مصروف ہوئے۔ ادیبوں نے ادبی مضامین لکھنے شروع کئے۔ انسانی جذبات و عواطف جگمگا اُٹھے۔ جذبات کے تلاطم میں کچھ لوگ جادۂ مستقیم پر گام زن رہے اور جذبات کے سیلاب میں بہنا گوارا نہ کیا۔ بعض لوگوں میں امیال و عواطف کا یہ طوفان ایسی شدت اختیار کر گیا جسے نہ عقل روک سکی نہ فکر و نظر کی حدود و قیود اسے تھام سکیں اور نہ شہری احکام اس پر پابندی عائد کرنے میں کامیاب ہوئے اور وہ حدود و قیود سے آزاد ہو گئے۔

۱۲۵۔ باہمی امتزاج کے ثمرات و نتائج:۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عصر ابن حزم میں مسلمانوں اور عیسائیوں میں باہم اختلاط واقع ہوا تھا۔ اسلامی معاشرہ میں مختلف عناصر و اقوام کے جبلّی و طبعی اختلاف کے باوجود مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین آمیزش واقع ہوئی تھی۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کا یہ اختلاط و امتزاج اس وقت بھی قائم رہا جب دونوں میں لڑائی کے شعلے بھڑک رہے تھے۔ حرب و پیکار کے دوران اگرچہ آلاتِ جنگ کی جھنکار سنائی دیتی رہی مگر تلواروں کی چمک دمک سے چھپ چھپا کر فکری امتزاج بھی اپنا کام کرتا رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ لڑائیوں کے دوران حرب و ضرب سے جو نقصان پہونچا ہے، صلح کے زمانہ میں اس باہمی اختلاط کے فوائد و ثمرات برآمد ہونے لگے ہیں۔ صلیبی جنگیں جن کے شعلوں نے شرق و غرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ اس سے یورپین لوگوں کو یہ فائدہ پہونچا کہ وہ مشرق کے نور و عرفان سے منور ہوئے۔ نور و معرفت کا جو ذخیرہ یورپین اقوام نے مشرق سے حاصل کیا تھا۔ اس کے بل بوتے پر یورپ میں ایک ایسی تحریک کا آغاز ہوا جس میں یورپین اقوام مشرق سے حاصل کردہ نور و معرفت کی روشنی میں زندگی کی اس شاہراہ پر گام زن ہوئے جو ان کے مناسبِ حال تھی اور یہ مادہ پرستی

کی راہ تھی جس کے تصورات ہر وقت ان پر چھائے رہتے تھے۔

تصادمِ حرب و ضرب کے علاوہ بھی مسلمان عیسائیوں سے ملتے رہتے تھے۔ نصاریٰ حکامِ قسطنطنیہ اور دیگر قریبی عیسائی علاقوں سے وفد کی صورت میں واردِ اندلس ہوتے تھے۔ علاوہ ازیں عیسائی ذمی ہونے کی حیثیت سے اندلس میں آباد تھے اور انہیں مسلمانوں کی طرح شہری حقوق حاصل تھے۔ یوں بھی اسلامی عدل و انصاف کا دامن سب کے لئے کھلا ہوا ہے۔ کسی وقت اگر کوئی ظالم حاکم برسرِ اقتدار ہوتا تو اس سے مسلمانوں اور عیسائیوں کو یکساں طور پر تکلیف کا سامنا ہوتا تھا۔ جب مسلمان حکام اندلس میں سیاسی ضعف کا شکار ہوتے تو مسلمانوں اور عیسائیوں میں اختلاط پہلے کی نسبت بڑھ گیا۔ مسلمان بعض اوقات عیسائیوں سے امداد طلب کرتے بعض اوقات انہیں خراج دیتے۔ خلاصہ یہ کہ ان کا باہمی اختلاط بہت بڑھ گیا تھا۔ اگرچہ یہ میل جول اسلام اور اہلِ اسلام کے حق میں چنداں مفید نہ تھا۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے باہم میل جول کا نتیجہ فکری و جدلی ربط و تعلق کی صورت میں نمودار ہوا اور اس کے ثمرات تصانیفِ ابنِ حزم پر بھی نمایاں ہوئے جیسا کہ ہم قبل ازیں تحریر کر چکے ہیں۔

۱۲۶۔ اہلِ اندلس کی خصوصیات:۔ مختلف اور متنوع اقوام و عناصر کے امتزاج سے ایک ایسا مرکب تیار ہوا جس میں بہترین عناصر بھی تھے اور شدید و عفیف بھی۔ اندلس میں مختلف عناصر مرکب ہو کر ایسے طبقے نے جنم لیا جس میں ضعیف و قوی ہر طرح کے عناصر و عوامل پائے جاتے تھے۔ ساکنانِ اندلس اس اختلاف سے زیادہ قریب تھے اور عقل و فکر کے اعتبار سے بھی وہ دوسرے لوگوں کی نسبت ممتاز تھے۔ جب اندلس میں سیاسی ضعف و انتشار انتہا کو پہنچا ہوا تھا۔ اس وقت تہذیب و ثقافت اپنے تمام انواع و اصناف کے اعتبار سے اندلس میں معراجِ کمال پر پہنچی ہوئی تھی اس دور میں ادب کو وہ ترقی نصیب ہوئی کہ کبھی نہ ہوئی تھی۔ فلسفہ پھلا پھولا اور دیگر علوم و فنون اکنافِ ارضی میں اشاعت پذیر ہوئے۔

جب سکانِ اندلس مختلف خانوادوں سے تعلق رکھتے تھے تو ان میں خاندانی

خصوصیات کا وجود ناگزیر ہے۔

علامہ مقری نفح الطیب میں اہلِ اندلس کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"باشندگان اندلس نسباً بھی عرب تھے اور ان میں عربوں کی قومی خصوصیات مثلاً عزت و غیرت، عالی ہمتی، فصاحت و بلاغت، پاکیزگیٔ طبع، خودداری، ذلت کا عدم قبول، جود و سخاوت، فخر و غرور اور دنایات و کمینگی سے بُعد و اجتناب بھی پائی جاتی تھیں۔ اندلس کے باشندے ہندی لوگوں کی طرح علوم کے ضبط و اتقان اور ان کی نقل و روایت سے بڑی محبت رکھتے تھے۔ نظافت و ظرافت، لطافتِ اخلاق، ذہانت و فطانت، حسنِ نظر، جودتِ طبع، لطافتِ اذہان اور تیزیٔ افکار میں بغدادیوں کی طرح تھے۔ یونانیوں کی طرح انہیں چشمہ ہائے آب، باغات، ثمرات و فواکہ، طرح طرح کی سبزیات اور گلہائے رنگا رنگ سے باغات کو آراستہ و پیراستہ کرنے کا بے حد شوق تھا۔ زمینداری سے بڑی واقفیت رکھتے تھے۔ صنائع و اعمال کی تجدید و تحسین میں وہ تکلیفات کو گوارا کر سکتے تھے، وہ بڑے شہسوار ہوتے تھے اور طعن و ضرب میں بڑی مہارت رکھتے تھے۔ صنعت و حرفت اور آلات کے بنانے میں وہ چینی لوگوں کی طرح ماہر تھے۔ جنگی آلام و شدائد جنگی آلات کے استعمال اور فوجی مہمات کے ضبط و تنظیم میں وہ ترکوں ایسی چابکدستی رکھتے تھے۔"[1]

۱۲۷۔ **اندلس میں علوم و فنون کی فراوانی**:۔ یہ اندلسی اقوام و جماعات کی خصوصیات ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہر طبقہ کسی خاص فن میں مہارت رکھتا تھا۔ اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ اندلس کا ہر فرد ان صفات کا حامل تھا، بلکہ ہر خصوصیت کسی ایک قوم کے ساتھ مختص تھی۔ بعض لوگ باغبانی میں بڑا کمال رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ اندلس میں ایسے پھلدار درخت پائے جاتے تھے جو ہمیشہ ثمر آور رہتے۔ اندلس کے شہر باغات سے آراستہ پیراستہ

---

[1] نفح الطیب ج ۲ ص ۱۲۳ طبع الازہریہ

تھے اور اسے فردوس ارضی کہا جاتا تھا۔ یہ فردوس ارضی خوب پھلا اور پھولا۔ اس میں انواع و اقسام کے پھل میوے پائے جاتے تھے۔ اندلس میں ایسے کاریگر معمار پائے جاتے تھے جو محلات تعمیر کرتے اور سربفلک عمارتیں استوار کیا کرتے تھے جن کی بناء پر وہاں ہر طرح کی سہولتیں مہیا تھیں، پھر اندلس میں علم دین کے وارث علماء پیدا ہوئے اور وہ بھی جنہوں نے یونانی علوم و فنون کو ورثہ میں پایا۔ فلسفہ کو حیاتِ نو بخشی اور یورپ کو اس سے بہرہ ور کیا۔

اسی طرح اندلس میں اقوام و عناصر کا وہ معجون مرکب تیار ہوا جس سے تہذیب و حضارت کو چار چاند لگ گئے۔ علوم و فنون نے دوبارہ زندگی پائی۔ سیاست اس دور میں روبزوال تھی ہم دیکھتے ہیں کہ سیاسی انحطاط اور اموی خلافت کے بعد طوائف الملوکی کے اس دور میں علم کو ارتقا نصیب ہوا۔ ذوق و فن پھلے پھولے۔ دینی، لسانی اور صناعی علوم کو معراج کمال حاصل ہوا۔

۱۲۸- عربی زبان ذریعہ اتحاد و یگانگت: عربی زبان نے اندلس کی مختلف اقوام کو ایک لڑی میں پروکر ایک فکری ثقافت پر جمع کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل اندلس کی زبان بحیثیت بڑی فصیح و بلیغ تھی اور عجمیت اس پر اثرانداز نہ ہو سکی تھی۔ ابو علی القالی جو عبدالرحمٰن الناصر کے عہدِ خلافت میں اندلس گیا تھا وہاں کی عربی زبان کے بارے میں لکھا ہے:۔

"میں قیروان پہونچا تو میری حالت یہ تھی کہ جس علاقہ میں سے گذرتا وہاں کے رہنے والوں کو بنظر غائر دیکھتا حسنِ عبارت اور قلتِ فہم کے اعتبار سے اہلِ اندلس کے مختلف درجات تھے۔ متمدن مقامات اور شاہراہوں سے قرب و بُعد کے اعتبار سے ان کے علمی مدارج جداگانہ نوعیت کے تھے میں نے سوچا کہ جن لوگوں کو میں دیکھ چکا ہوں ان کے مقابلہ میں اگر اہلِ اندلس کا فہم و شعور اتنا کم ہوا جتنی کمی کہ ان میں، سابقہ لوگوں کی نسبت سے پائی جاتی ہے تو مجھے ایک ترجمان کی ضرورت لاحق ہو گی۔ ابن بسام کہتے ہیں کہ علامہ قالی نے اہلِ اندلس کی فطانت و ذکاوت پر اظہارِ تعجب کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے۔ علامہ قالی اہلِ اندلس کے مناظرہ و مناقشہ سے جی چراتے تھے اور کہ میرا علم روایت پر مبنی ہے اور درایت پر نہیں لہٰذا میں جو بات تمہیں بتاؤں

وہ لے لیا کرو۔[1]"

ان دنوں افکار و آراء کا ذریعۂ اظہار صرف عربی زبان تھی۔ اس دور کی کتابیں خشک علمی زبان میں نہیں لکھی گئی تھیں بلکہ جو علوم وفنون ان کتابوں میں درج تھے اور ابھی تک ہمارے پیش نظر ہیں وہ سلامتِ تعبیر اور عمدگیٔ تصویر میں ممتاز ہیں۔ اس کی حد یہ ہے کہ علوم فقہ، اصول اور فنِ تجوید و قراءت پر مشتمل کتابیں بھی علمی تحقیق کے باوجود حسنِ زبان و خوبیٔ تعبیر و بیان کا مظہر ہیں۔ ان کا پایہ گویا خشک علمی زبان اور خالص ادبی اسلوبِ بیان کے درمیان ہے۔ اندلس میں جو کتابیں پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں تصنیف ہوئیں اگر ان کا موازنہ اسی دور کی مشرقی تصانیف سے کیا جائے تو دونوں اسلوبوں کے مابین بڑا واضح فرق محسوس ہوگا۔

۱۲۹۔ ارضِ اندلس کی صاحبِ علم خواتین:۔ وہ اندلس کا ایسا اجتماعی دور تھا کہ کرۂ ارضی کے کسی حصہ کو نصیب نہ ہو سکا۔ اس دور میں کثرت سے شاعر اور ادیب خواتین منصۂ شہود پر آئیں۔ قاری جب ان مستورات کے علم و فضل سے آگاہ ہوتا ہے تو سوچنے لگ جاتا ہے کہ ساکنانِ اندلس کتنے باذوق اور لطیف مزاج تھے کہ وہاں کا ہر شخص شاعر اور انشاپرداز تھا۔ آدمیوں کی طرح عورتیں بھی بڑی نغز گو شاعر تھیں۔ یہاں تک کہ شعراء کی طرح اس دور کے محدثین اور فقہاء بھی شعر کہا کرتے تھے۔ الغرض ہر فن کے جاننے والے موجود تھے جو اس فن میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور وہ خاص صنعت انہی کا حصہ ہو کر رہ گئی تھی۔

اس سے بڑھ کر اس دور میں بہت سی ایسی باندیاں بھی تھیں جو شعر گوئی میں مہارت رکھتی تھیں۔ جدید علوم وضع کرتیں اور اس مہارت سے اس میں کلام کرتیں کہ اس فن میں ان کا متخصص ہونا معلوم ہوتا تھا۔ نفح الطیب میں ایک نحو دان لونڈی کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ان خواتین میں سے ایک عروض دان عورت تھی جو ابو المطرف عبدالرحمن

---

[1] نفح الطیب ج ۲ ص ۱۲۵ نیز الذخیرہ جلد اول قسم اوّل ص ۵

بن غلبون الکاتب کی آزاد کردہ کنیز تھی اور بلنسیہ میں اقامت گزین تھی۔ اس نے اپنے آقا سے نحو و لغت کے علوم پڑھے تھے مگر عروض میں اسے خصوصی مہارت تھی۔ اسے الکامل للمبرد اور النوادر للقالی ایسی ضخیم کتب زبانی یاد تھیں اور وہ ان کی تشریح کیا کرتی تھی۔ ابوداؤد سلیمان بن نجاح کہتے ہیں میں نے اس سے دونوں کتابیں پڑھیں اور علوم عروض بھی سیکھا۔ اپنے آقا کے بعد اس نے تقریباً ۴۵۰ھ میں وفات پائی۔[1]

جب عورتیں علوم ادب و لغت میں اس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتی تھیں تو اس میں ذرا بھر تعجب نہیں کہ ابن حزم نے بچپن میں خواتین سے علمی استفادہ کیا ہو۔

۱۳۰۔ خلیفہ عبدالرحمٰن الناصر کا ایک واقعہ:۔ شعر گو باندیوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس دور میں حسنِ ذوق اور نفاستِ اقوال و افعال اپنی انتہا کو پہونچ گیا تھا۔ خلفاء و امراء کے محلات میں ایسی لونڈیوں کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ ابنِ حزم کی کتاب طوق الحمامہ ان شعر شناس لونڈیوں کی حکایات سے لبریز ہے جنہوں نے اجتماعی زندگی پر اثر ڈالا۔ مؤرخ مقری نفح الطیب میں لکھتے ہیں:۔

"امیر عبدالرحمٰن الناصر سے جو عجیب ترین حکایت بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اس نے فصد کرانا چاہا اس مقصد کی بناء پر وہ ایک مجلس کبیر میں اپنے محل کے صحن میں بیٹھ گیا۔ طبیب کو بلایا وہ ضروری آلات لے کر آگیا اور خلیفہ الناصر کے ہاتھ کو ٹٹولنے لگا۔ اسی اثنا میں ایک پرندہ آکر سونے کے برتن پر بیٹھ گیا اور یہ شعر پڑھنے لگا۔

ایھا الناصر رِفقاً بامیر المؤمنینا
اِنّما تفصد عرقاً فیہ محیا العالمینا

(امیر المومنین پر ذرا نرمی کرنا۔
تم ایسی رگ کا فصد کر رہے ہو جس میں سب جہاں کی زندگی مضمر ہے۔)

---

[1] نفح الطیب ج ۲ ص ۳۰۰ طبع الازہریۃ۔

اس نے کئی مرتبہ یہ اشعار دہرائے۔ عبدالرحمٰن الناصر کو یہ ادا بہت پسند آئی وہ بہت خوش ہوا اور دریافت کیا کہ یہ اشعار کس کے ہیں، تب خلیفہ کو بتایا گیا کہ السیدۃ الکبریٰ مرجانہ نے یہ اشعار کہے اور اس پرندہ کو سکھائے"۔

اس دور میں لونڈیوں کی بہ کثرت ان کی تہذیب و ثقافت اور معاشرہ میں عام طور سے ان کا ظہور و بروز اس امر کا آئینہ دار ہے کہ مستورات عام طور سے چلتی پھرتی تھیں اور دیکھنے والے انہیں دیکھا کرتے تھے۔ ابن حزم کی کتاب طوق الحمامہ اس کی شاہد عدل ہے۔ طوق الحمامہ میں ایسے فضلاء کے واقعات مذکور ہیں کہ راستہ میں کسی لونڈی کو دیکھ کر اس کے عشق کے جال میں گرفتار ہو گئے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عربی خواتین بلکہ اموی خاندان کی عورتیں غزل کہا کرتی تھیں۔ عاشقانہ کلام کی دلدادہ تھیں وہ شعر میں ہو یا نثر میں۔ خلیفہ المستکفی کی بیٹی ولادہ غزل کہا کرتی تھی بلکہ ایسے اشعار کہا کرتی تھی جو دین پسند لوگوں کی نگاہ میں غزل سے بھی شدید تر ہیں اور ہم انہیں اپنی کتاب میں تحریر کرنا پسند نہیں کرتے۔ ولادہ کے متعلق صرف یہی بات بتانا کافی ہے کہ اس نے اپنی دائیں جانب کپڑے کے دامن پر آب زر سے یہ شعر کندہ کر رکھا تھا۔

انا واللہِ اصلح لِلمعالی وَاَمْشِی مِشْیَتی وَاَتِیہ تِیہا

(میں کارہائے نمایاں کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوں اور متکبرانہ انداز سے مٹک مٹک کر چلتی ہوں۔

بائیں پہلو پر یہ شعر تحریر تھا:-

وامکن عاشقی من صفح خدی واعطی قبلتی من یشتھیھا

(میں عاشق کو اپنے رخسار پر قادر کر دیتی ہوں اور جو چاہتا ہے میں اسے اپنا بوسہ دے دیتی ہوں۔

مورخ مقریؔ کہتا ہے کہ بایں ہمہ وہ پاک دامن اور عفیف خاتون تھی۔

۱۳۱۔ اندلس میں علمی کتب کی افراط:- یہ امر ذرا بھر تعجب خیز نہیں کہ ولادہ عفیف ہونے کے باوجود شعر کہتی

ا؎ نفح الطیب ج ۳ ص ۱۶۸ طبع الرفاعی۔

ہوں جو ہم ابھی ذکر کئے یا جن کا ذکر کرنے سے احتراز کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور کی زندگی میں مختلف و متناقض مظاہر پائے جاتے تھے۔ آپ جانتے ہیں کہ قرطبہ دینی شعائر کی ادائگی کے اعتبار سے بھی بہترین شہر تھا۔

مؤرخ مقری کہتے ہیں :۔

"قرطبہ کے محاسن میں یہ بات پائی جاتی تھی کہ وہاں کے رہنے والے بڑے خوش پوش متدین اور نمازی تھے۔ وہ جامع اعظم کے بڑے قدر دان تھے، جہاں شراب کے برتن دیکھتے توڑ ڈالتے۔ منکرات و فواحش کو چھپائے رکھتے۔ خاندانی نجابت فوجی ہونے اور علم کو سرمایۂ افتخار قرار دیتے جملہ بلاد اندلس کے مقابلہ میں قرطبہ کثرتِ کتب کے اعتبار سے فائق تھا یہاں کے لوگ لائبریریوں کی بڑی حفاظت کرتے۔ لائبریریوں کا قیام وہاں امارت و ریاست کے لوازم میں سے تھا۔ وہاں کے رؤساء کتابوں سے نابلد محض ہونے کے باوصف صرف اسی لئے لائبریریاں قائم کرتے تھے کہ یہ کہا جائے کہ فلاں کے یہاں لائبریری ہے اور اس کے پاس ایسی کتاب موجود ہے، جو کہیں نہیں یا یہ کہ فلاں کتاب جو فلاں کے ہاتھ کی تحریر کردہ ہے اس کے پاس موجود ہے۔

حضرمی کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ میں قرطبہ میں سکونت گزین ہوا اور کتابوں کی منڈی میں مقیم رہ کر ایک کتاب کا منتظر رہا جس کی مجھے سخت ضرورت تھی یہاں تک کہ وہ کتاب منڈی میں آگئی۔ کتاب بڑی خوشخط تھی اور بہترین شرح و تفسیر کی حامل تھی۔ مجھے بے حد خوشی ہوئی۔ نیلامی شروع ہوئی۔ میں کتاب کی قیمت بڑھاتا رہا دوسرے خریدار اس پر مزید اضافہ کر دیتے یہاں تک کہ اس کی قیمت بہت بڑھ گئی۔ میں نے فروخت کنندہ سے کہا ذرا مجھے وہ شخص دکھلایئے تو، جو اس کی قیمت بڑھاتا جا رہا ہے، اس نے مجھے ایک شخص دکھایا جو رئیسانا لباس زیب تن کئے تھا۔ میں اس کے قریب آیا اور کہا اے ہمارے سردار فقیہ! خدا آپ کو عزت دے اگر آپ کو کتاب کی ضرورت ہے تو میں آپ کی خاطر

اسے چھوڑ دیتا ہوں کیونکہ اس کی قیمت اب بڑھ گئی ہے۔ وہ بولا میں فقیہ نہیں ہوں۔ میں یہ بھی نہیں جانتا کہ اس کتاب میں کیا لکھا ہے۔ البتہ میں نے ایک لائبریری قائم کر رکھی ہے میرا مقصد صرف یہ ہے کہ اہالیان شہر میں مجھے وقعت کی نگاہ سے دیکھا جائے۔ میری لائبریری میں صرف ایک کتاب کی جگہ خالی ہے جو اس سے پُر ہو جائے گی۔ جب میں نے دیکھا کہ اس کتاب کا خط بڑا عمدہ اور جلد نفیس ہے تو اسے پسند کیا اور قیمت کی کچھ پرواہ نہ کی۔ خدا کا دیا ہوا رزق میرے پاس بہت ہے مجھے اس کی ضرورت نہیں"[1]

۱۳۲۔ قرطبہ کی تفریح گاہیں:۔ دینی شعائر کے قیام منکرات و فواحش کو چھپانے شراب کے برتنوں کو توڑنے اور لائبریریاں قائم کرنے کی مساعی جمیلہ کے پہلو بہ پہلو اندلس کی تفریح گاہوں میں منکرات و فواحش اور لغو گوئی بھی زوروں پر تھی۔ مقری اس کی طرف اشارہ کر کے عبرت پذیری اور چشم حق وا کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:۔

"قبل ازیں اس سلسلہ میں جو کچھ تحریر کر چکا ہوں میں فتح نامی راوی کی زبان سے قرطبہ کی سیر گاہوں اور معافل عشق و محبت کا کچھ مزید تذکرہ کرنا چاہتا ہوں جن کو دیکھ کر طبیعت میں بڑی بشاشت پیدا ہوتی تھی۔ قرطبہ اور زہراء کے علاوہ دیگر مقامات کا ذکر تبعاً آگیا ہے، کیونکہ ان لوگوں کا ذکر ایک بیان عبرت پذیری کا موجب ہے۔ جنہوں نے تفریح طبع کی خاطر موسم گرما و موسم بہار گذارنے کے لئے علٰحدہ علٰحدہ تفریح گاہیں قائم کر رکھی تھیں، پھر زمانہ نے ان کا نامہ ہی لپیٹ دیا اور ان کے عالی قدر علامات و آثار کو حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا۔ ان واقعات کو ذکر کرنے سے ہمارا مقصد عبرت دلانا ہے نہ کہ محرمات کی تسہیل و ترغیب۔ اور اعمال کا انحصار نیت کے حسن یا قبح پر ہے"[2]

---

[1] نفح الطیب ج ۴ ص ۱۱۳، ۱۱۴ طبع الرفاعی

[2] کتاب مذکور ج ۵ ص ۲۱۹، ۲۲۰۔

خلاصہ کلام یہ کہ اندلس میں دینی جد وجہد اور ذوحشات کو پس پردہ رکھنے کی کوششوں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں لہو ولعب کا بھی عام چرچا تھا۔ بلاشبہ یہ مختلف اقوام و عناصر سے مرکب معاشرہ کا مظہر تھا۔ جس میں حضارت ہائے گوناگوں اور ثقافت ہائے گوقلموں باہم گھل مل گئی تھیں اور عربی زبان نے ان کی شیرازہ بندی کر رکھی تھی۔ تاہم بایں ہمہ وحدت و یگانگت اجتماعیات کے مختلف گوشوں میں ان مختلف و متضاد عناصر کے اثرات نمایاں تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عزائم و مقاصد میں اتحاد پایا جاتا ہو تو افکار و نظریات اور سیاسیات میں وحدت پیدا کرنا چنداں دشوار نہیں البتہ نفوس انسانی کے مابین وحدت و یگانگت پیدا کرنا اور انہیں ایک مسلک پر لانا بہت دشوار کام ہے۔

خلاصہ بیانات سابقہ:۔

ابن حزم اس قرطبہ میں پروان چڑھے جس کی سیر گاہیں اور تفریحی مقامات دیگر بلادِ اندلس کی طرح لہو و لعب کا مرکز تھے اور جن میں حلال کے ساتھ حرام بھی ملا جلا ہوا تھا اس کے پہلو بہ پہلو وہاں سنجیدگی و متانت کے مظاہر بھی دیکھنے میں آتے تھے مثلاً دینی شعائر کا احترام کیا جاتا تھا منکرات کا ارتکاب اعلانیہ نہیں کرتے تھے اور اگر شراب کہیں دیکھنے میں آتی تو اس کے برتن توڑ پھوڑ دیتے تھے۔ اندرون خانہ اگر شراب استعمال کر لی جاتی تو اس کے لئے کوئی سزا مقرر نہ تھی۔ ابن حزم نے تہذیب و حضارت کے اسی دور میں پرورش پائی اور اس سے متمتع ہوئے۔ اس کے ساتھ ساتھ علمی مجالس میں بھی جاتے۔ مسجدوں میں حاضری دیتے۔ درس حدیث میں شریک ہوتے۔ بلاشبہ آپ کا خاندان کتابیں جمع کرنے کا اہتمام بھی کرتا ہوگا۔ جیسا کہ خوشحال طبقہ میں عام طور سے دستور تھا۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ ان کے کنبہ میں ابن حزم ایسا شخص موجود تھا جو کتابوں کو پڑھتا اور ان پر نقد و جرح کرتا تھا، جب کہ ان کے علاوہ دوسرے لوگ صرف تزئین و آرائش اور خانہ پوری کے لئے کتابیں جمع کرتے تھے تاکہ خالی جگہ بدنما معلوم نہ ہو۔

ابن حزم نے اپنی ابتدائی زندگی کے بیس سال اسی تہذیب و حضارت میں رہ کر گذارے جو تہذیب ہائے مختلفہ کی جامع تھی۔ آپ ۳۸۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۰۴ھ میں قرطبہ کو خیرباد کہا۔ اس کے بعد بھی آپ گاہے بگاہے قرطبہ آتے رہے آپ جن بلادِ اندلس کی طرف منتقل ہوئے تھے وہ بھی اسی قسم کے شہر تھے اگرچہ ستر د

ورع کے اعتبار سے قرطبہ سے کم درجہ تھے۔

بلاشبہ یہ اجتماعی ماحول ابنِ حزم کی ذات اور ان کے افکار و آراء پر اثر انداز ہوا ان کی ذات پر اس کا یہ اثر ہوا کہ ان میں رقتِ طبع کے ساتھ ساتھ گاہے درشتی طبع بھی دیکھنے میں آتی۔ مگر بایں ہمہ آپ غزل کہتے اور عشق و عشاق پر مضامین سپردِ قلم کرتے۔ آپ کی تحریروں کا انداز اس شخص ایسا ہوتا جو بذاتِ خود گرفتارِ محبت رہا ہو اور اس کا ذوق آشنا ہو۔ اس شخص کی طرح نہیں جس نے صرف دیکھا ہو اور آزمایا نہ ہو۔ مگر آپ کی زندگی کا یہ پہلو بھی قابل ملاحظہ ہو کہ آپ عمر بھر عفیف رہے اور آپ کا دامن گناہ کی آلودگی سے ملوّث نہ ہونے پایا۔

بہر کیف یہ معاشرہ آپ کے افکار پر اثر انداز ہوئے بغیر نہ رہا اور آپ نے درس و مطالعہ نقد و موازنہ اور تحلیل و تجزیہ کے لئے اس سے بڑا مواد حاصل کیا۔ آپ کے دونوں رسالے طوق الحمامہ اور مداواۃ النفوس نفسیاتی مطالعہ کے ان نتائج سے لبریز ہیں جو آپ نے مختلف و متضاد عناصر پر مشتمل ہونے والے اس معاشرہ سے اخذ کئے تھے۔

حق بات یہ ہے کہ اندلس کی ہر چیز ابن حزم ایسے عظیم امام اور جلیل القدر عالم دین کی تکوین و تخلیق کی مقتضی تھی بشرطیکہ کوئی شخص ان دماغی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہوتا جو ابنِ حزم کے حصہ میں آئیں اور اسے ابنِ حزم ایسا سازگار ماحول ملتا۔ خوش قسمتی سے یہ تمام عناصر ابنِ حزم کے موافق و مطابق تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ اندلس کے امام و فقیہ اور محی الکتاب والسنۃ کے منصبِ جلیل پر فائز ہونے میں کامیاب ہوگئے۔ ابنِ حزم کی وفات کے بعد ایک عرصہ تک آپ کے افکار اگرچہ چنداں مشہور نہ ہوئے مگر دو صدیاں گذرنے پر انہیں بڑا قبول عام حاصل ہوا۔ ابھی تک عالم اسلامی کے دور افتادہ گوشوں میں افکارِ ابنِ حزم کی صدائے بازگشت گونج رہی ہے یہ اور بات ہے کہ بعض علاقوں میں ان کا نام بدل گیا۔ چنانچہ اس کی تفصیلات ہم ذکر کریں گے۔

۱۹- اسلامی فرقے

۱۳۴- اندلس میں اسلامی فرقے:- ابنِ حزم کی سیرت نویسی کے دوران فرقہ ہائے اسلامی کا تذکرہ ہمارے لئے ناگزیر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حزم نے اپنی کتاب الفصل میں ایک ایک فرقہ کا حال ذکر کر کے اس پر تنقید کی ہے۔ لہٰذا اس ضمن میں ان کے افکار و آراء معلوم کرنے سے قبل قاری کا ان فرقوں سے آگاہ ہونا ضروری ہے جن کے حالات کتابوں میں مندرج تھے۔ ابن حزم نے کتاب الفصل میں ان کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے اور ایسی شدت سے ان کے خلاف مصروفِ جدل و بحث ہوئے ہیں جس میں نرمی کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔

ہمیں اس امر میں تردد تھا کہ آیا فرقہ ہائے اسلامی سے متعلقہ تفصیلات ابنِ حزم کے عصر و عہد کے ضمن میں درج کی جائیں کیونکہ ان کا تعلق بھی ان کے عہد سے ہے یا انہیں ان کے افکار و نظریات کے سلسلہ میں بیان کیا جائے۔

خداوند کریم سے استخارہ کرنے کے بعد ہم نے اسی بات کو ترجیح دی کہ ہماری دیگر تصنیفات کی طرح اسلامی فرقوں کا حال کتاب کے اسی مقام پر لکھا جائے مگر خلافِ معمول ہم یہاں اختصار سے کام لیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اندلس میں اعتقادی اور سیاسی فرقے نہیں تھے۔ ابن حزم اپنے رسالہ میں جو آپ نے علماء اندلس کی تعریف و توصیف میں لکھا، اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

> "سرزمین اندلس میں اگرچہ فرقہ بازی کا زور نہ تھا اور اس لئے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی، تاہم بلادِ اندلس اس سے بالکل خالی نہ تھے۔ اندلس میں بعض معتزلہ بھی ہوئے ہیں جنہوں نے کتابیں بھی تصنیف کیں۔ مثلاً خلیل بن اسحاق، یحییٰ بن سمینہ، حاجب بن موسیٰ بن

جد برادران کے برادر احمد نامی جو وزیر تھے۔ یہ معتزلہ مذہب کے داعی تھے اور اپنے مسلک کو چھپاتے نہ تھے۔ ہم نے اہل الحدیث کا جو مسلک اختیار کیا ہے۔ اس ضمن میں ایک کتاب بھی تحریر کی ہے جو صغیر الحجم، قلیل الاوراق ہونے کے باوجود دو صد کتب پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم نے سب ضروری مواد کو حذف کر دیا ہے۔ طوالت سے امکانی حد تک احتراز کیا ہے۔ ہم نے صرف وہی براہین و دلائل ذکر کئے ہیں جو صحیح مقدمات سے ماخوذ اور حسی شہادات پر مبنی ہیں۔ ہم نے متعدد کتب تصنیف کی ہیں جو تحقیقات علمیہ کا گنجینہ ہیں۔ ان میں سے بعض تکمیل پذیر ہو چکی ہیں اور بعض قریب التمام ہیں۔ بعض کتب کا کچھ حصہ لکھ چکا ہوں۔ خداوند کریم ان کی تکمیل کی توفیق ارزانی فرمائے۔ ان کا تذکرہ و تسمیہ، فخر و مباہات کی بنا پر نہیں کر رہا بلکہ رضاء خداوندی مطلوب و مقصود ہے۔ وہی مددگار حقیقی ہے اور جزا دینے والا ہے۔ جو چیز رضاء خداوندی کے لئے ہو وہ نمایاں ہو کر رہتی ہے۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل۔"[1]

۱۳۵۔ معتزلہ اور اشاعرہ اندلس میں:۔ ذکر کردہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم نے علم الکلام میں معاصرین کے آراء و افکار کا مطالعہ کیا تھا۔ کتابیں تصنیف کیں اور نقد و جرح سے بھی کام لیا۔ مختصر اور مبسوط ہر قسم کی کتابیں تحریر کیں۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ اندلس میں معتزلہ بھی تھے۔ بعض اوقات جو لوگ مسند اقتدار پر قابض ہوتے تھے وہ بھی معتزلہ کا ساتھ دیتے تھے، ساکنانِ اندلس اہل مشرق کی طرح ابو الحسن اشعری کے افکار و معتقدات کے پیرو تھے۔ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ ابن حزم ان دونوں فرقوں کے خلاف تھے لہٰذا ان مذاہب و آراء سے واقفیت ضروری ہے کہ ابن حزم کے پیش نظر تھے اور جن کی تردید میں انہوں نے کتاب الفصل تحریر کی۔

---

[1] نفح الطیب ج ۲ طبع الازہریہ۔

اعتقادات میں ابنِ حزم کا اعتماد اولین صحابہ وتابعین پر تھا۔ یہ ضروری ہے کہ ہم فکر اسلامی پر آنے والے نظری وفکری ادوار کا جائزہ لیں تاکہ ہم صحیح طور پر ابنِ حزم کے مسلک کا تعین کرسکیں اور علی وجہ البصیرت بیان کرسکیں کہ ان کا مسلک کیا تھا لہٰذا فرقہ ہائے اسلامی پر روشنی ڈالنا ہمارے لئے ازبس ضروری ہے۔ چنانچہ ہم سیاسی فرقوں سے اس کا آغاز کرتے ہیں۔

۲۰۔ سیاسی فرقے

۱۳۶۔ شہادت حضرت عثمان و ظہورِ فتن۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے لے کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک جب کہ فسادات رونما ہوئے مسلمان ایک شیرازہ میں منہمک تھے۔ حضرت عثمان کے عہد حکومت میں کچھ لوگ نفسانی خواہشات کی پیروی کرنے لگ گئے تھے جن کے ہاتھوں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کے مطابق یہ فتنے ظہور پذیر ہوئے:

آنحضورؐ کا ارشاد ہے:۔

ستکون فِتَنٌ القاعِد فِیھَا خیرٌ من القائم والقائم خیرٌ من الماشی والماشی خیرٌ منَ الساعی من تشرف لھا تستشرفہٗ فمن وجد فیھا ملجأً او معاذاً فلیعُذْ بِہٖ	میرے بعد فتنے بپا ہوں گے ان میں بیٹھا رہنے والا کھڑے ہونے والے سے بہتر ہے اور کھڑا ہونے والا چلنے والے سے اچھا ہے اور چلنے والا بھاگنے والے سے افضل ہے، جو ان کی طرف جھانکے گا فتنے اس کا رخ کریں گے جو شخص فتنہ پروری کے اس دور میں کوئی جائے پناہ پائے تو اس میں پناہ لے لے

فتنہ پروری کا یہی عالم رہا یہاں تک کہ خلیفہ مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے شہادت پائی۔ اس وقت مسلمانوں کا رہا سہا شیرازہ بھی بکھر گیا۔ ہر طرف بغض و عناد کی کارفرمائی تھی۔ ایسے آڑے وقت میں اہل اسلام نے اپنی شیرازہ بندی کے لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چنا۔ اگر دل جاہلی تعصبات سے پاک ہوتے تو آپ کی خلافت پر اجتماع عام ہو جاتا مگر فتنہ پردازی کا جو باب وا ہوا تھا بند نہ ہو سکا۔ شیطان کے دروازے ہر طرف کھل گئے۔ مسلمان تفرق و تحزب کا شکار ہوئے اور ایک دوسرے کا گلا کاٹنے لگے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے مابین ملک شام میں صفّین کا واقعہ پیش آیا جس

میں حضرت معاویہؓ نے آپ پر خروج کیا تھا۔ اگر حضرت معاویہؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی دانشمندی آڑے نہ آتی تو باغیوں کا خاتمہ ہوگیا ہوتا۔ جنگ صفین کے نتیجہ کے طور پر دو حکم مقرر کئے گئے اور اسی طرح خوارج کے فتنہ نے سر نکالا۔

۱۳۷۔ فرقہ ہائے ثلاثہ:۔ مسلمان اس کے بعد تین فرقوں میں بٹ گئے۔

اوّل شیعہ:۔ وہ مسلمان جو حضرت علی کے طرف دار تھے، آپ کی شہادت تک آپ کے ساتھ رہے اور بعد ازاں حضرت علی کے اہلِ بیت کے دستِ راست بنے رہے یہ شیعہ کہلائے۔

دوم اصحاب حضرت معاویہؓ:۔ دوسری قسم کے مسلمان وہ تھے جو حضرت معاویہ اور ان کے جانشینوں کے طرف دار تھے۔ انہی میں سے ایک فرقہ ہوا ہے جسے ناصبیہ کہتے ہیں یہ لوگ حضرت علی اور ان کے اہل بیت کے دشمن تھے۔ ابنِ حزم چونکہ بنو امیہ سے وابستہ رہے تھے اس لئے انہیں بھی ناصبی کہا جاتا ہے۔ ان کے رسالہ الصحابہ سے نقل کر کے ہم بتائیں گے کہ اس ضمن میں حق بات کیا تھی۔

سوم خوارج:۔ تیسرا فرقہ خوارج ہے۔ اس فرقہ کا موضوع خلافت ہے نیز یہ کہ خلافت کا حق دار کون ہے اور کس کی اطاعت افضل ہے۔ پھر انہوں نے سرے سے خلافت ہی کو موضوعِ بحث قرار دیا کہ آیا خلافت ایک دینی فریضہ ہے یا خالص دنیوی امر ہے اور دین سے اس کا کوئی سروکار نہیں۔

ہم یہاں اس ضمن میں ابنِ حزم کا فیصلہ نقل کرتے ہیں جسے وہ اجماعی امر قرار دیتے ہوئے "الفصل" میں لکھتے ہیں:۔

"جمیع اہل السنت، مرجیہ، شیعہ اور خوارج کا اس امر پر اجماع ہے کہ امامت واجب ہے۔ امت مسلمہ پر کسی امام عادل کی اطاعت ضروری ہے جو ان میں خدا کے احکام نافذ کرے اور انہیں ان شرعی احکام پر چلائے، جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے۔ مگر خوارج کا فرقہ النجدات امامت کو ضروری تصور نہیں کرتا بلکہ ان کا خیال ہے کہ مسلمان باہم مل کر متنازعہ امور کا فیصلہ کر لیا کریں۔ اس کے پیرو اب کہیں موجود نہیں۔ یہ فرقہ نجدہ بن عویمر

حنفی کی طرف منسوب ہے جو قبیلہ بنو حنیفہ سے وابستہ تھا"

اب ہم ان سیاسی فرقوں میں سے ہم ہر ایک کا مختصر حال بیان کرتے ہیں:۔

۱۳۸۔ شیعہ:۔ یہ اسلامی فرقوں میں سے قدیم ترین فرقہ ہے۔ اس کا ظہور حضرت عثمان کے عہد خلافت میں ہوا بلکہ بعض مورخین کے نزدیک یہ اس سے بھی قبل ظہور پذیر ہوا۔ اس کی تخم ریزی ان صحابہ میں ہوئی جن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ حضرت علی کو حضرت ابوبکر کی نسبت خلافت کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔ شیعہ کے مذہب کی اساس دو چیزوں پر ہے:۔

اول:۔ اول یہ کہ امامت اساسِ اسلام ہے۔ کسی نبی کے لئے جائز نہیں کہ وہ غفلت کی بنا پر اسے امت کو تفویض کر دے۔ بلکہ امام کا مقرر کرنا اس پر واجب ہے خواہ وہ اس کے اوصاف بیان کر دے یا اسے معین کرے۔

دوم:۔ دوم یہ کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ مختار اور افضل الصحابہ تھے۔ اس حد تک شیعہ کے تمام فرقے متحد الخیال ہیں۔ دیگر امور میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیعہ کے بعض فرقے حضرت علی کے بارے میں اغراق ومبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ بعض اعتدال پسند ہیں۔ معتدل شیعہ حضرت علی کو افضل الصحابہ سمجھتے ہیں مگر وہ حضرت ابوبکر وعمر کی بیعت کو بھی درست خیال کرتے ہیں اور ان کو برا بھلا کہنے سے احتراز کرتے ہیں کیونکہ حضرت علی نے حضرت ابوبکر وعمر کی بیعت کی تھی۔

غالی شیعہ میں سے بعض لوگ حضرت علی کی شان میں بے حد مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور انہیں منصب نبوت پر فائز کرتے ہیں۔ بعض اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ ذاتِ خداوندی حضرت علی میں حلول کر آئی تھی۔ عبداللہ بن سبا کے متبعین کا خیال یہی تھا۔ اب یہ لوگ کہیں نہیں پائے جاتے۔

۱۳۹۔ نصب امام میں شیعہ کا باہمی اختلاف:۔ شیعہ خلیفہ کے انتخاب میں مختلف الخیال ہیں کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صرف خلیفہ کے اوصاف مقرر فرما دیتے تھے یا شخصی طور پر اس کا تعین کرتے تھے۔ اس کے بعد خلیفہ مختار اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو خود مقرر کرتا تھا اور

اس طرح آگے تک یہ تسلسل جاری رہتا۔ یہ تمام خلفاء اصل شرع کی جانب منسوب ہوتے کیونکہ خلیفۂ اول کو آنحضورؐ نے شخصاً خود متعین و مامور فرمایا تھا۔

جن شیعہ کا خیال یہ تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف خلیفہ کے

۱۴۰۔ زیدیہ:- اوصاف متعین فرما دیتے تھے ان کو زیدیہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ حضرت زین العابدین بن حسین کے بیٹے زید کی پیروی کرتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ جو شخص آنحضور کے بیان کردہ اوصاف کا حامل ہو اور لوگ اس کی بیعت کر لیں تو وہ لوگوں کا امام کہلائے گا۔ حضرت علی کے بعد آنے والے امام میں شیعہ کے نزدیک ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) وہ فاطمی ہو۔

(۲) متقی و پرہیزگار ہو۔

(۳) عالم ہونا۔

(۴) سخی ہونا۔

(۵) اپنی امامت کا داعی ہو۔

حضرت زید امام زیدیہ کے بھائی محمد باقر اس ضمن میں ان کے خلاف تھے۔ ان کی رائے میں امام کا داعی ہونا شرط نہیں بلکہ یہی کافی ہے کہ لوگ پہچان کر اس کی بیعت کر لیں۔ وہ اپنے بھائی حضرت زید کو کہا کرتے تھے:۔

"اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے والد امام نہ تھے کیونکہ انہوں نے اپنی خلافت کی کبھی دعوت نہیں دی تھی۔"

حضرت زید اور ان کے اتباع کا خیال یہ تھا کہ مفضول کی امامت درست ہے۔ قبل ازیں ذکر کردہ اوصاف افضل اور امام کامل میں پائے جاتے ہیں جو دوسروں کی نسبت امامت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔ اگر امت کے ارباب بست و کشاد کسی ایسے امام کو مقرر کر لیں جو مذکورہ صفات میں سے بعض کا حامل نہ ہو اور لوگ اس کی بیعت بھی کر لیں تو اس کی امامت درست ہے۔ حضرت ابوبکر و عمر کی امامت ان کے خیال میں اسی قاعدہ پر مبنی ہے[1]۔ زیدیہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جن صحابہ نے حضرت ابوبکر کی بیعت کی ہے

---

[1] ابن حزم نے اپنے رسالۃ الصحابہ کی ایک فصل میں حضرت ابوبکر و علی کے مابین موازنہ کیا ہے جسے ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

وہ کافر نہ تھے۔ وہ بہ یک وقت دو مختلف علاقوں میں دو اماموں کے خروج کو جائز تصور کرتے تھے۔ ان میں سے ہر امام کی امامت اپنے علاقہ تک محدود ہو گی بشرطیکہ وہ مذکور اوصاف کا حامل ہو۔

۱۴۱۔ زیدیہ کے عقائد:۔ یہ شیعہ کا اعتدال پسند فرقہ تھا۔ ان کا زاویہ نگاہ یہ تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صرف امام کے اوصاف بتاتے تھے اور اس کی شخصی تعیین نہیں فرماتے تھے۔ فریق ثانی کا بیان ہے کہ امام کی تعیین شخصی نبی کا کام ہے۔ وہ اس امر پر متحد الخیال تھے کہ حضرت علی کے بعد حضرت حسن اور ان کے بعد حضرت حسین منصب خلافت پر فائز تھے۔ اس کے بعد آنے والے خلفاء کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔

۱۴۲۔ کیسانیہ:۔ شیعہ کے فرقہ کیسانیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت حسین کے بعد امامت کے حق دار آپ کے علاتی بھائی محمد بن حنفیہ تھے۔ ان کی رائے میں ائمہ معصوم عن الخطاء ہوتے ہیں۔ وہ محمد بن حنفیہ کو زندہ تصور کرتے ہیں جو رضوی کے پہاڑ میں اقامت گزیں ہیں۔ وہ تناسخ کے قائل ہیں ان کے خیال میں روح ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں داخل ہو جاتی ہے۔ یہ ہندوؤں کا قدیم عقیدہ ہے۔

وہ خدا کے متعلق "بداء" کا عقیدہ رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جب خدا کے علم میں تغیر پیدا ہوتا ہے تو اس کے تحت ذات خداوندی میں بھی تغیر ہو جاتا ہے۔

امامیہ اثنا عشریہ:۔ امامیہ اثنا عشریہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بعد امامت کے مستحق آپ کے بیٹے حضرت زین العابدین تھے ان کے بعد محمد باقر پھر جعفر صادق بن محمد باقر پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر علی رضا، پھر محمد جواد پھر علی ہادی پھر حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد جو بارھویں امام تھے۔ فرقہ اثنا عشریہ کا خیال ہے کہ سُرّ من رای کے شہر میں آپ ایک تہ خانہ میں داخل ہوئے اور لوٹ کر نہ آئے۔ یہ امر مختلف فیہ ہے کہ بوقت غیوبت آپ کا سن و سال کیا تھا۔ بعض کے نزدیک چار اور بعض کی رائے میں آٹھ سال کے تھے۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ اس عمر میں آپ ان تمام امور سے آگاہ تھے جن کا جاننا ایک امام کے لئے ضروری ہے لہٰذا آپ کی اطاعت واجب ہے۔ بعض اثنا عشری یہ بھی کہتے ہیں کہ اثنا عشری علماء اس وقت

حکم دیا کرتے تھے۔ اثنا عشری فرقہ ابھی تک موجود ہے۔ ایرانی لوگ بھی اثنا عشری ہیں۔ ان کا ایک فقہی مسلک بھی ہے جس کے اصول منضبط کیے جا چکے ہیں اور ان کی روشنی میں ان کے فروعات وضع کیے گئے ہیں۔ مصر کے جدید دستور میں بعض دفعات اثنا عشری فقہ سے ماخوذ ہیں مثلاً وارث کو وصیت کرنا۔ حالانکہ اثنا عشری فقہ میں اسے ایک رائے کی حیثیت حاصل ہے۔ اگرچہ ترجیح یافتہ نہیں ہے۔

۱۴۳۔ امامیہ اسماعیلیہ:۔ اسماعیلیہ شیعہ امامیہ کا ایک فرقہ ہے جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امام کی تعیین شخصی طور پر کی جاتی ہے۔ صرف اوصاف بتانے سے نہیں۔ یہ فرقہ اسماعیل بن جعفر صادق بن محمد باقر کی جانب منسوب ہے اس کا خیال ہے کہ جعفر صادق کے بعد ان کے بیٹے اسماعیل امام تھے۔ اسماعیلیہ امام جعفر صادق تک فرقہ اثنا عشریہ سے متفق ہیں۔ پھر دو قسموں میں بٹ گئے۔ اثنا عشریہ کے نزدیک امام جعفر صادق کے بعد حضرت موسیٰ کاظم امامت کے منصب پر فائز ہوئے۔ اسماعیلیہ کی رائے میں امام جعفر صادق کے بعد ان کے بیٹے اسماعیل امام قرار پائے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسماعیل نے اپنے والد سے قبل وفات پائی تھی پھر وہ اپنے والد کے بعد امام کیسے بن سکتے تھے؟ اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ ان کے والد نے صراحتہً ان کا امام ہونا بیان کیا تھا۔ اس تصریح کا فائدہ یہ ہے کہ اپنے والد سے قبل فوت ہو جانے کے باوجود ان کی امامت ان کے لواحقین میں باقی رہے گی۔ اسماعیل کے ذریعہ امامت محمد المکتوم کو ملی وہ ائمہ مستورین میں سے اولین امام تھے۔ اسماعیلیہ کی رائے میں امام آیتہ کے طور پر مخفی بھی رہ سکتا ہے اور اس سے اس کی امامت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ محمد المکتوم کے بعد ان کے بیٹے جعفر مصدق امام بنے پھر ان کے بیٹے محمد حبیب پھر ان کے بیٹے عبداللہ المہدی جو مغرب کے بادشاہ قرار پائے۔ پھر ان کی اولاد مصر پر قابض ہوئی اور اس طرح دولت فاطمہ وجود میں آئی۔

عراق میں بھی اسماعیلیہ فرقہ کا ظہور ہوا تھا۔ جب وہاں انہیں ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا تو وہ فارس کی طرف بھاگ گئے۔ فارس میں جا کر وہاں کے قدیم عقائد اسماعیلیہ کے عقائد میں گھل مل گئے۔ بعض اسماعیلیہ نے ان عقائد کو تسلیم کیا، بعض منحرف ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ متعدد فرقے اسماعیلیہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ بعض نے اسلام

کی حدود سے تجاوز نہ کیا۔ بعض بہت سے غلط عقائد کو اپنا کر اسلام سے بہت دُور نکل گئے۔

ان کو باطنیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس نام سے موسوم کرنے کے متعدد اسباب تھے جو ان میں پائے جاتے تھے۔

پہلی وجہ:۔ باطنیہ کہلانے کی پہلی وجہ یہ تھی کہ ان کے خیال میں امام مستور بھی رہ سکتا ہے۔

دوسری وجہ:۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے میں شریعت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ اسی بنا پر انہوں نے الفاظ قرانی کی بڑی بعید از کار تاویلیں کی تھیں۔ ان تاویلات بعیدہ و رکیکہ کو وہ باطن اور لوگوں کے علم کو ظاہر قرار دیتے تھے۔

تیسری وجہ:۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ امام جن اسرار سے واقف ہوا کرتا تھا۔ وہ باطن الباطن کہا کرتے تھے۔

چوتھی وجہ:۔ وہ جملہ اعمال میں تقیہ کے قائل تھے۔ وہ اپنے خیالات کو پوشیدہ رکھتے تھے اور صرف انہی خیالات کا اظہار کرتے جن کے ظاہر کرنے کے لئے حالات سازگار ہوتے تھے۔ ان امور و اسباب کے پیش نظر وہ باطنیہ کہلائے۔

۱۴۴۔ اسماعیلیہ کی تعلیمات:۔ اعتدال پسند اسماعیلیہ کی تعلیمات تین قسموں میں منقسم ہیں:۔

پہلی قسم:۔ خداوند کریم کی جانب سے ائمہ کو معرفت کا خصوصی فیضان ہوتا ہے اور وہ اپنی امامت کے پیش نظر لوگوں پر فائق ہوتے ہیں۔ وہ علمی خصوصیات سے بہرہ ور ہوتے ہیں، لوگ اس علم سے عاری ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان شرعی امور کو بھی جانتے ہیں جن سے نابلد محض ہوتے ہیں۔

دوسری قسم:۔ دوسرا یہ کہ امام کا ظاہر اور معروف ہونا ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مستور و محجوب ہو۔ بایں ہمہ امام واجب الاطاعت ہوتا ہے اور وہ ایسا پیشوا ہوتا ہے جس کی اطاعت کر کے لوگ رشد و ہدایت پا سکتے ہیں۔ نیز یہ کہ

اگر ایک زمانہ میں اس کا ظہور نہ ہو تو وہ آئندہ زمانوں میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے اور اس کے ظاہر ہونے سے قبل قیامت بھی قائم نہیں ہو سکتی۔

تیسری قسم:۔ اسماعیلیہ کی تیسری تعلیم یہ تھی کہ شریعت کا ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن۔ باطنِ حقیقی کا رازدان صرف امام ہوتا ہے جسے خداوند کریم نے نورِ معرفت سے بہرہ ور کیا ہوا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام کسی کے سامنے جواب دہ نہیں اور نہ کسی شخص کو اس پر تنقید کرنے کا حق حاصل ہے بلکہ اس بات کی تصدیق و تائید کرنا ضروری ہے کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے درست ہے اور اس میں برائی کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے۔ اسی بناء پر اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ ائمہ معصوم عن الخطاء ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو گناہ ہم کرتے ہیں وہ ان کا ارتکاب نہیں کرتے بلکہ مقصد یہ ہے کہ جن کاموں کو ہم اپنی طرف نسبت کر کے گناہ تصور کرتے ہیں عین ممکن ہے کہ ائمہ کے نورِ معرفت کی روشنی میں وہ کام ان کے لئے معیوب نہ ہوں بلکہ جائز ہوں۔ اگرچہ لوگوں کے لئے ناروا ہوں۔

اس اندازِ فکر کو کفرِ قطعی قرار نہیں دے سکتے۔ البتہ قرآنِ حکیم اور سنت صحیحہ میں یہ کہیں مذکور نہیں۔ اسی طرزِ فکر و نظر کے نتیجہ میں بہت سے غالی لوگ پیدا ہوئے۔ جنہوں نے اسلام کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا اور اس کی حدود سے تجاوز کر گئے فرقہ اسماعیلیہ میں سے باطنیہ بھی ہوئے ہیں جنہوں نے اس فرقہ کے مسلک و منہج کو بے بنیاد اور دور از کار خیالات کے نشر و اظہار کا ذریعہ بنایا۔

۱۸۵۔ یہ ہیں شیعہ کے مختلف فرقے جن کا ذکر ہم نے بالاختصار کیا ہے کیونکہ ان کا تفصیلی تذکرہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم نے ان کی جانب اس لئے اشارہ کیا ہے کہ ابن حزم نے اپنے رسالہ الصحابہ میں ان کے اقوال کی تردید کی ہے نیز اس لئے کہ انہوں نے اپنی کتاب الفصل میں بڑے شرح و بسط سے شیعہ کے عقائد ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کیا ہے جیسا کہ اپنے موقع پر ذکر کیا جائے گا۔

۲۱- خوارج

۱۴۶- خوارج کا آغازِ ظہور اور ان کے معتقدات:- یہ تیسرا فرقہ ہے جس نے اسلامی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا - خوارج کے متعدد فرقے تھے جن پر ہم مختصراً روشنی ڈالیں گے - یہ فرقہ اپنے افکار و معتقدات کی تائید و تصدیق اور ان کی حمایت کا فریضہ ادا کرنے میں بڑا متشدد واقع ہوا تھا - جب پہلے پہل تحکیم کا مسئلہ معرض ظہور میں آیا تو حضرت علی کے لشکر سے خوارج کا آغاز ہوا - یہ پہلے تحکیم کے حق میں تھے بلکہ انہوں نے حضرت علی کو حکم کا فیصلہ تسلیم کرنے پر مجبور کیا تھا - پھر اس نظریہ کی مخالفت کرنے لگے اور اسے کفر قرار دیا - ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ حکم صرف خدا کی ذات ہے جو مسئلہ خداوند تعالیٰ سے متعلق ہے - اشخاص و رجال اس میں فیصلہ صادر نہیں کر سکتے - انہوں نے حضرت عثمان سے برأت کا اعلان کر دیا تھا - اور یہ بھی کہا تھا کہ اگر حضرت علیؓ نے قبول تحکیم سے توبہ نہ کی تو ہم ان سے بھی بری ہیں - حضرت علیؓ کو اس امر کا اعتراف کرنا ہوگا کہ تحکیم کو قبول کر کے وہ کافر ہو گئے تھے اور اب انہوں نے اس سے توبہ کر لی ہے - وہ اس بات کے قائل تھے کہ خلیفہ تمام مسلمانوں میں سے انتخاب کیا جا سکتا ہے - کسی قبیلہ اور خاندان کی تخصیص ضروری نہیں - خوارج کے فرقہ النجدات کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ دینی اعتبار سے خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں بلکہ یہ ایک دنیوی کام ہے - اگر خلیفہ کے بغیر مسلمانوں کا کام حل ہو سکتا ہو تو بلا خلیفہ رہنے میں کوئی دینی حرج نہیں - ہم ابن حزم کا کلام اس ضمن میں نقل کر چکے ہیں -

خوارج کا زاویۂ نگاہ یہ تھا کہ کبائر کا مرتکب گناہ گار ہے - وہ چھوٹے بڑے گناہوں میں تفریق و امتیاز نہیں کرتے تھے - بلکہ سب کو کافر قرار دیتے تھے - خوارج

کا فرقہ اباضیہ گناہ گاروں کو ناسپاس گذار اور کافر نعمت سمجھتا تھا۔ وہ ان کو اہل قبیلہ تصوّر کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خوارج اپنے مخالفین کو جو ان کے ہمنوا نہ تھے کافر سمجھتے تھے۔

۱۴۷۔ (۱) **ازارقہ**:۔ جیسا کہ قبل ازیں ہم بیان کر چکے کہ خوارج کے متعدد فرقے ہیں۔ ان سب میں متشدد ازارقہ ہیں۔ یہ نافع بن ازرق کی پیروی کرتے ہیں جو بنو حنیفہ کے قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے عقائد یہ ہیں :۔

(ا) جو مسلمان ان کے ہم خیال نہیں وہ مشرک ہیں بلکہ ان کی اولاد بھی مشرک ہے۔

(ب) ان کے مخالف ابدی جہنمی ہیں اور ان کا ملک دار الحرب ہے۔

(ج) مخالفین اور ان کے بیوی بچوں کو قتل کرنا اور قیدی بنانا جائز ہے۔

(د) کسی خارجی کو غیر خارجی لوگوں میں اقامت گزین رہنا روا نہیں ورنہ وہ بھی کافر ٹھیرے گا۔

(ر) وہ ان کے خیال میں انبیاء سے بھی کبائر کا صدور ممکن ہے۔

(س) قرآن میں زانی کو رجم کرنے کا حکم مذکور نہیں لہٰذا اسے صرف کوڑوں کی سزا دی جاسکتی ہے۔

(ص) حدّ قذف عفیف عورت کو بہتان لگانے کی صورت میں لگائی جاسکتی ہے، مگر مرد پر بہتان لگانے کی صورت میں یہ نہیں۔

۱۴۸۔ (۲) **النجدات**:۔ یہ قبیلہ بنو حنفیہ کے نجدہ بن عُویمر کے پیرو تھے۔ جو خوارج اپنے مخالفین سے لڑتے نہ تھے۔ یہ فرقہ ازارقہ کے علی الرغم، ان کے کفر کے قائل نہ تھے۔ ان کے خیال میں مخالفین کے بچوں کو قتل کرنا روا نہیں۔ البتہ معاہدین اور ذمی لوگوں کے قتل کو جائز تصور کرتے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خلیفہ کا تقرر دینی اعتبار سے ضروری نہیں بلکہ دنیوی مصالح کے پیشِ نظر اُسے مقرر کیا جاتا ہے اگر ضرورت کا تقاضا ہو تو مقرر کر لیا جائے، ورنہ لوگ اپنے امور خود نپٹا لیا کریں۔

۱۴۹ (۳) **الصفریہ**:۔ یہ زیاد بن اصفر کے پیرو تھے۔ یہ اپنے افکار و نظریات میں ازارقہ سے کم درجہ لیکن دوسروں کی نسبت متشدد تھے

یہ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کے بارے میں ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور ان کو مشرک نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان میں سے بعض کا خیال یہ تھا کہ جن گناہوں کے بارے میں قرآن مجید میں حد کا ذکر آگیا ہے وہ اسی نام سے موسوم ہو گا جو خدا نے ان کے لئے مقرر کیا ہے مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔ جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ان کا مرتکب بے شک کافر ہے بعض صفریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ گناہ پر جب تک حاکم حد جاری نہ کر دے اس وقت تک اس کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔ اسی بنا پر ایسے کبائر کا ارتکاب کرنے والے کو جس میں حد نہ ہو وہ کافر قرار نہیں دیتے تھے۔

۱۵۰۔ (۴) عجاردہ:۔ اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کے پیرو تھے۔ یہ لوگ اصل مذہب کے اعتبار سے فرقہ نجدات سے قریب تر ہیں۔ ان کے نزدیک جنگ سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ ہجرت کو فضیلت پر محمول کرتے تھے اور فرض نہیں سمجھتے تھے، مخالف کا مال ان کے نزدیک اس وقت تک مالِ غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا جب تک اسے موت کے گھاٹ نہ اتار دیا جائے۔

عجاردہ کے یہاں متعدد امور میں اختلاف رونما ہوا اور وہ کئی فرقوں میں بٹ گئے متنازع فیہ امور میں سے کچھ قضا و قدر سے متعلق تھے نیز یہ کہ مخالفین کے بچوں سے قبل از بلوغت تعرض کیا جائے گا یا نہیں؟

۱۵۱۔ (۵) اباضیہ:۔ یہ لوگ عبداللہ بن اباض کے پیرو تھے۔ یہ فرقہ خارجیوں میں اعتدال پسند تھا اور فکر و رائے میں عام مسلمانوں سے قریب تر تھا، ان کا دامن غلو اور انتہا پسندی سے پاک تھا اور مسلکِ اعتدال پر گامزن تھے۔ ان کے عقائد یہ تھے:۔

(ا) غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن البتہ انہیں کفرانِ نعمت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے کافر کہا جائے گا۔

(ب) غیر خارجی مسلمانوں کا چوری چھپے خون بہانا حرام ہے ہاں اعلانیہ انہیں قتل کیا جا سکتا ہے۔ ان کا ملک دار التوحید کہلائے گا۔ البتہ سلطان کی لشکر گاہ اس سے مستثنیٰ ہو گی۔

(ج) غیر خارجی مسلمانوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے آلاتِ جنگ، گھوڑوں اور جانوروں کو نیز ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو، مالِ غنیمت میں

شمار کیا جائے گا۔ البتہ انہیں قتل نہیں کیا جائے گا۔

فرقہ اباضیہ کے ان افکار و آراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے اور اپنے مخالفوں کے نسبتاً رواداری کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ مغربی صحراؤں اور بلادِ مغرب کے بعض علاقوں میں یہ اب تک موجود ہیں۔

۱۵۲۔ خوارج ظاہری نظر و فکر کے موجد کی حیثیت سے:۔ ابنِ حزم نے خوارج کے اقوال ذکر کرکے ان کی تردید کی ہے۔ علماء اندلس سے متعلق آپ نے جو رسالہ تحریر کیا ہے اس میں وہ ذکر کرتے ہیں کہ سرزمین اندلس خوارج کے وجود سے خالی تھی۔ ہم نے مختصراً خوارج کا ذکر اس لئے کیا ہے تاکہ ابنِ حزم کی کتاب "الفصل" کا قاری جان لے۔ خوارج کے تذکرہ کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ابنِ حزم نے کتاب و سنت کی تشریح و توضیح میں خالص ظاہری مسلک کو اختیار کیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ حضرت علیؓ کے بارے میں "لاحکم الا للہ" کہہ کر خوارج نے ظاہری اندازِ فکر کا سنگ بنیاد رکھا تھا۔

ہمارا یہ مقصد نہیں کہ ابنِ حزم خوارج کی طرح جادۂ مستقیم سے منحرف تھے یا خوارج کی طرح نصوص کتاب و سنت کا ظاہری مطلب مراد لینے میں مبالغہ آمیزی سے کام لیتے تھے یا خوارج کی طرح اپنے مخالفین کی تکفیر کرتے تھے، بلکہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خوارج اولین لوگ تھے جنہوں نے ظواہر کتاب و سنت سے وابستہ رہنے کی بنا ڈالی اور یہ امر خوارج اور ابنِ حزم کے مابین مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔ کامل مشابہت و مماثلت ثابت کرنا ہمارا مقصد نہیں۔

۲۲- مسلمانوں کے اعتقادی فرقے

۱۵۳- موضوع زیرِ بحث کی اہمیت و ضرورت:۔ اعتقادی مسائل میں ابنِ حزم کے نظریات سے آگاہ ہونے کے لئے ان فرقہ ہائے اسلامی سے آشنائی پیدا کرنا ازبس ضروری ہے جو ابنِ حزم کے پیش رو تھے اور جنہوں نے اعتقادیات کے بارے میں اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہو گا کہ ابنِ حزم نے ان کے کن اقوال سے اظہارِ اتفاق کیا اور آپ کے اختیار کردہ مسلک و منہاج اور ان کے پیش رُو فرقہ جات میں کس حد تک فرق و امتیاز پایا جاتا ہے۔ بلاشبہ اندلس میں علم الکلام کے ماہر علماء موجود تھے اور ان کی تعداد بھی اچھی خاصی تھی جیسا کہ علماء اندلس سے متعلق اپنے رسالہ میں ابنِ حزم ذکر کرتے ہیں۔ ابنِ حزم نے علماء علم الکلام کے آراء کی تنقید و تردید میں کافی نام پایا ہے۔ ان کے شغلِ مطالعہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح آپ فقہی مسائل میں ظاہری المسلک تھے اسی طرح اعتقادیات میں بھی ظاہری بن گئے۔ آگے چل کر مناسب موقع پر اس کی تفصیل آئے گی۔ ہم بتائیں گے کہ علماء سلف میں ابنِ حزم کا مقام کیا تھا اور متاخرین پر انہوں نے کیا اثر ڈالا؟ لہٰذا فرقہ ہائے اعتقادی کا باہمی فرق اور ان کے افکار کا خلاصہ بیان کرنا ہمارے لئے ازبس ناگزیر ہے۔ چنانچہ ہم اعتقادی فرقوں کا حال بیان کرتے ہیں۔

۱۵۴- متنازع فیہا مسائل:۔ خلیفہ ثالث کے عہدِ خلافت کے اواخر اور خلیفہ رابع کے پورے دورِ سلطنت میں جن سیاسی اختلافات نے سر اٹھایا تھا، اس کے پہلو بہ پہلو اعتقادیات میں بھی اختلاف پیدا ہونے لگا تھا۔ مثلاً تقدیر کا مسئلہ ابھرا، یہ وہی مسئلہ ہے جس کا سودا قدیم مذاہب کے لوگوں کے سر میں سمایا تھا اور مشرکین بھی اس سے ناواقف نہ تھے۔ وہ کہا کرتے تھے:

"وَلَوْ شَاءَ اللّٰہُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُوْنِہٖ مِنْ شَیْئٍ وَّلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَیْئٍ۔" (قرآن کریم)

اگر مشیت ایزدی کا تقاضا نہ ہوتا تو ہم اور ہمارے آباء نہ کسی چیز کی عبادت کرتے نہ کسی چیز کو حرام قرار دیتے۔

حضرت علی کے عہدِ خلافت کے اواخر اور آپ کے بعد مسئلہ تقدیر بہت زور پکڑ گیا تھا۔ لوگ عام طور سے کہا کرتے تھے کہ اگر ہر کام خدا کی تقدیر سے ہوتا ہے تو ثواب و عقاب کس بنا پر ہوگا؟ جہم بن صفوان اولین شخص تھا جس نے کہا کہ خدا کے ارادہ کے سامنے انسان کا ارادہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ انسان میں قوتِ ارادی پائی جاتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان سے بہرہ یاب کیا ہے تاکہ وہ اپنے ارادہ میں آزاد ہو۔ اسی حریت ارادہ کی بنا پر اس کو اپنے اعمال کی سزا ملے گی۔ یہ کہنے والے معتزلہ تھے۔

پھر کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کے بارے میں اختلاف رونما ہوا کہ آیا وہ صاحب ایمان، فاسق یا خارج از اسلام کافر ہیں۔ یا اس کے بین بین ہیں۔ پہلا قول مسلمانوں کا تھا، دوسرا خوارج اور تیسرا معتزلہ کا۔ چوتھے گروہ کا خیال تھا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے نگاہ سے کوئی نقصان نہیں پہونچتا جس طرح کفر کی موجودگی میں غایات و اعمال بے کار ہیں۔

اسی طرح صفاتِ باری تعالیٰ اور خلقِ قرآن کے مسائل ابھرے۔ ان تنازعات کو بپا کرنے والے اموی دور میں جہم بن صفوان اور جعد بن درہم تھے۔ مامون الرشید کے عہدِ خلافت میں یہ فتنہ اوج کمال کو پہونچا اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں بے حد صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا۔ یہ مسائل عمیق مطالعہ کے محتاج تھے۔ ابنِ حزم نے انہیں پورے غور و خوض سے مطالعہ کر کے بعض لوگوں کی مخالفت کی اور بعض سے اظہار موافقت کیا۔ لہٰذا فرقہ ہائے اعتقادی کا مختصر تذکرہ ہمارے لئے بے حد ضروری تھا۔

۱۵۵۔ جبریہ:- صحابہ کے آخری عہد میں مسلمانوں نے مسئلہ تقدیر اور خدا کی قدرت و ارادہ کے مقابلہ میں انسانی قدرت ایسے مسائل پر غور و خوض کرنا شروع کر دیا تھا۔ مگر وہ ان مسائل میں زیادہ فکر و تامل سے کام نہ لیتے تھے بلکہ صرف

کتاب وسنت کی پیروی کا دم بھرتے تھے۔ جب صحابہ کا مبارک زمانہ ختم ہوا اور مسلمان مذاہب قدیمہ کی حامل اقوام سے ملنے جلنے لگے تو ایسی بحثوں کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمان ان میں حصّہ لینے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اختلاف کا شکار ہو گئے۔

جبریہ کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے اور جو افعال بظاہر اس کی طرف منسوب ہیں ان سے اُسے کوئی واسطہ نہیں۔ اس فرقہ کا مرکزی نقطۂ نظر یہ تھا کہ بندے سے افعال کو نفی کر کے انہیں ذات خداوندی کی طرف منسوب کر دیا جائے ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان میں افعال کو ایسے پیدا کر دیتا ہے جیسے نباتات حرکت کرتے ہیں۔ درخت پھل لاتا ہے، پانی جاری ہوتا ہے، آسمان ابر آلود ہوتا ہے، بارش برسنے لگتی ہے، زمین پر پھل پھول اگنے لگتے ہیں اور نباتات کا ظہور ہوتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس فرقہ کا اولین داعی ایک یہودی تھا۔ بعض کے نزدیک اس کا داعیٔ اوّل جعد بن درہم تھا جس نے مسئلہ خلقِ قرآن کی بنا ڈالی[1]۔ جعد بن درہم نے یہ نظریہ شام کے ایک یہودی سے اخذ کیا۔ اس نے اسے بصرہ میں خوب پھیلایا۔ پھر بنو امیہ کے عہد خلافت میں جعد سے یہ عقیدہ جہم بن صفوان نے سیکھا جس نے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی کوشش کی۔ یہی وجہ ہے کہ جہم کی طرف نسبت کر کے اس فرقہ کو جہمیہ بھی کہتے ہیں۔ جہم نے بلاد فارس و خراسان کو اس نظریہ کی توسیع و اشاعت کے لئے بڑا ساز گار پایا اور یہ مذہب وہاں خوب پھلا پھولا۔ کیونکہ قبل از اسلام وہاں اس قسم کے عقائد پائے جاتے تھے۔

۱۵۶- جہم بن صفوان کے عقائد:- جہم بن صفوان جبریہ کے علاوہ مندرجہ ذیل عقائد کی دعوت بھی دیتا تھا۔

۱- جنت و دوزخ آخر فنا سے ہمکنار ہوں گے۔

۲- خدا کا علم اور کلام دونوں حادث ہیں۔

۳- خدا تعالیٰ حیات سے موصوف نہیں کیونکہ یہ حوادث کے اوصاف میں سے ہے۔

---

[1] جعد بن درہم اموی خلافت میں قتل کیا گیا تھا اسے خالد بن عبداللہ قسری نے قتل کیا جو بنو امیہ کی طرف سے خراسان کے والی تھے۔

۴۔ بروز قیامت رؤیتِ باری تعالیٰ کی نفی۔

۵۔ قرآن مخلوق ہے۔

ویسے تو بہت سے لوگ ان خیالات میں جہم کے ہمنوا ہو گئے تھے مگر جہمیہ کا امتیازی عقیدہ جس میں اس کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی نظریہ جبر تھا یعنی یہ کہ انسان مجبورِ محض ہے نہ اس کا کوئی ارادہ ہے نہ قدرت ہے نہ فعل۔ علماء سلف و خلف سب جبریہ کی تردید کے لئے آگے بڑھے۔ بعض علماء کے خیالات ان سے ملتے جلتے تھے۔ اگرچہ ان کا مسلک و منہج جداگانہ نوعیت کا تھا۔ بعض علماء ایسے تھے جو کلیتہً جبریہ کے خلاف تھے۔ اور کسی بات میں ان سے ہم آہنگ نہ تھے۔

۱۵۔ معتزلہ:۔ یہ فرقہ انسانی ارادہ کے اعتبار سے جبریہ کی ضد تھا۔ جبریہ کی طرح اس فرقہ نے بھی اموی عہد میں بال و پر نکالے۔ ابتداءً معتزلہ نے دو باتوں کا اظہار کیا۔

اوّل:۔ اوّل یہ کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے اور اپنے جملہ افعال میں مختار ہے۔ اسی بنا پر اسے شرعی احکام کا مکلف قرار دیا گیا ہے۔ اس عقیدہ کی نشر و اشاعت میں غیلان دمشقی نے بڑا حصہ لیا۔ وہ عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے عہد خلافت میں اس کی دعوت دیا کرتا تھا بلکہ وعظ و نصیحت کے طور پر انہیں خطوط بھی لکھا کرتا تھا۔ اس کی داعیانہ جد و جہد کا یہی عالم رہا، یہاں تک کہ ہشام بن عبدالملک اموی نے اسے قتل کر دیا۔

دوم:۔ معتزلہ کا دوسرا مشہور نظریہ یہ تھا کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ فاسق ہے گویا کفر و اسلام کے بین بین ہے۔ ایسا شخص جنت میں نہیں جائے گا کیونکہ اس نے اہلِ جنت ایسے اعمال انجام نہیں دئے۔ چونکہ یہ اسلام کا اظہار کرتا ہے اور کلمہ گو ہے لہٰذا اسے مسلم کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں البتہ اسے مومن نہیں کہا جا سکتا۔

معتزلہ کا یہ نظریہ کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا نہ کافر ہے نہ مومن بلکہ اس کا مرتبہ ان دونوں کے درمیان ہے اس میں ابنِ حزم کے عصر و عہد کی جھلک نظر آتی ہے حضرت علی کے عہدِ خلافت کے اواخر اور اموی عہد میں گناہِ کبیرہ کا ارتکاب

کرنے والے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا تھا مختلف فرقے اس ضمن میں مختلف خیالات رکھتے تھے۔ اس مسئلہ سے متعلق خوارج کے بعض اقوال ہم نقل کر چکے ہیں

علماء تابعین میں سے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ مرتکب کبائر منافق ہے مومن نہیں۔ مرجیہ یہ کہتے تھے کہ ایمان کی موجودگی میں گناہوں سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے طاعات و اعمال عبث ہیں۔ بخلاف ازیں جمہور مسلمان اسے گنہ گار مومن قرار دیتے تھے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اس کے بُرے اعمال کا محاسبہ کریں گے الا یہ کہ وہ تائب ہو جائے یا خداوند تعالیٰ اپنی رحمت بیکراں کے باعث اسے معاف کر دیں۔ لہٰذا اس میں ذرا بھر حیرت و استعجاب نہیں پایا جاتا کہ معتزلہ نے ایک درمیانی راستہ اختیار کر لیا ہو کہ وہ نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ اس کا مرتبہ ان دونوں کے درمیان ہے۔

۱۵۸۔ معتزلہ کے اصول خمسہ:۔ یہ معتزلہ کے ابتدائی عقائد تھے۔ مگر یہ فرقہ بڑا ترقی پسند اور متحرک تھا کسی ایک بات پر رک جانے کا عادی نہ تھا۔ آخر کار معتزلہ نے اپنے عقائد کو پانچ امور میں محدود و محصور کر دیا۔ ابوالحسن خیاّط نے کتاب الانتصار میں ان کا خلاصہ تحریر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"کوئی شخص جب تک ذیل کے اصولِ خمسہ کا معتقد نہ ہو معتزلی کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔ وہ اصولِ خمسہ یہ ہیں:

(۱) توحید۔

(۲) عدل۔

(۳) وعدہ وعید۔

(۴) کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اقرار۔

(۵) امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔

۱۔ توحید:۔ امام ابوالحسن اشعری اپنی کتاب "مقالات الاسلامیین" میں توحید کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شبیہ و نظیر سے پاک ہے اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔ اس کی سلطنت میں کوئی جھگڑا کرنے والا

نہیں۔ لوگ جن واقعات وحوادث سے دوچار ہوتے ہیں خدا کی ذات ان سے پاک ہے۔ وہ مضرات ومنافع دونوں سے بے نیاز ہے۔ وہ لذت و سرور اور نقص وعجز سے پاکیزہ ہے۔ وہ عورتوں کو چھونے سے منزّہ ہے نہ اسے بیوی کی ضرورت ہے نہ بچوں کی۔"

معتزلہ اپنے اسی قاعدہ کی بنا پر (الف) قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کو محال سمجھتے تھے کیونکہ اس سے خدا کی جسمانیت اور جہت لازم آتی ہے (ب) اور یہ کہ صفات ذات سے غیر نہیں ہیں ورنہ تعدّد قدماء لازم آئے گا (ج) اسی پر مبنی قرار دیتے ہوئے وہ قرآن کو مخلوق سمجھتے تھے کیونکہ وہ صفتِ کلام کو خدا کی صفت تسلیم نہیں کرتے تھے۔

۲۔ عدل:۔ عدل کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو نہیں چاہتا، نہ افعال عباد کو پیدا کرتا ہے۔ لوگ خدا کے اوامر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جاتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث جو اللہ نے انہیں ودیعت کر رکھی ہے۔ خدا وہی حکم دیتا ہے جس کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اسی بات سے روکتا ہے جسے بُرا سمجھتا ہے۔ ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ برائی اچھی نہیں جس سے اس نے روکا ہے وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ ان سے کام چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔

۳۔ وعد و وعید:۔ وعد اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ نیکی کی جزا دیتا ہے اور بدی کی سزا۔ اور یہ کہ کبیرہ گناہ کے مرتکب کی توبہ کے بغیر مغفرت نہیں کرتا۔

۴۔ کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ:۔ معتزلہ کے شیخ واصل بن عطاء نے اس کی یوں وضاحت کی ہے:۔

"ایمان عبارت ہے خصالِ خیر سے جب یہ کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ مومن ہے۔ مومن ایک توصیفی نام ہے۔ چونکہ فاسق میں خصالِ خیر کبھی جمع نہیں ہوتے لہذا وہ توصیفی نام کا مستحق نہیں پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا۔ مگر اسے علی الاطلاق کافر بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے اعمالِ خیر بھی اس میں موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو اور توبہ نہ کی ہو تو وہ دوزخی ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے، ایک فریق جنت میں ہوگا اور دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم دیا جائے۔ اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔"

معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر:- مومنوں پر واجب ہے تاکہ دعوتِ اسلام اور ارشاد و تبلیغ کی نشر و اشاعت کی جائے جیسے بھی بن پڑے تقریر و تحریر سے ہو یا سیف و سنان سے جیسا بھی صورتِ حال کا تقاضا ہو۔

بیان عقائد میں معتزلہ نقلی دلائل کے بجائے

۱۵۔ معتزلہ کا طرزِ استدلال:- عقلی براہین و دلائل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آثارِ عقلی پر ہی اعتماد کا نتیجہ تھا کہ معتزلہ اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ علامہ شہرستانی الملل والنحل میں لکھتے ہیں۔ معتزلہ کہا کرتے تھے:-

"سب معارف (عقائدی مسائل) عقل سے سمجھے جا سکتے ہیں اور واجب ہے کہ عقل ہی سے ان میں غور کیا جائے۔ مثلاً نقل (وحی) کے وارد ہونے سے پہلے ہی معلوم تھا کہ محسن کا شکر ادا کرنا ضروری ہے حُسن اور قبح، حَسَن اور قبیح کی دو ذاتی صفات ہیں۔"

شیخ المعتزلہ علامہ جبائی کا قول ہے:-

"ہر وہ معصیت جس کے متعلق عقل یہ سمجھتی ہو کہ اللہ کو اس کا امر کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر اللہ نے اس سے منع کر دیا ہو تو وہ نہی الٰہی کی وجہ سے قبیح قرار پائے گا لیکن جس گناہ کے بارے میں عقل کا فیصلہ بھی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی اجازت نہیں دے سکتا تو سمجھنا چاہیے کہ وہ گناہ بذاتِ خود قبیح ہے جیسے ذاتِ خداوندی کو نہ جاننا اور اس کے مخالف عقیدہ رکھنا بعینہٖ اسی طرح اگر کسی بات کا اللہ نے امر کر دیا ہے تو وہ حکمِ الٰہی کے باعث حَسَن ہو جائے گا۔ اگرچہ عقلاً اس کو ممنوع ہونا چاہیے تھا اور جو احکام ہوں ہی ایسے کہ ان

کا حکم دینا اللہ تعالیٰ کے لئے ضروری تھا وہ بذات خود حسن ٹھہریں گے۔

معتزلہ کا خدا کے لئے وجوب صلاح کا نظریہ اسی پر مبنی ہے۔ جمہور معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا سے وہی بات صادر ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو لہٰذا "صلاح" اس کے لئے واجب ٹھہری کیونکہ اللہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے یہ محال ہے کہ وہ کوئی غیر صالح فعل کرے۔

۱۶۰۔ معتزلہ فلاسفۂ اسلام تھے:۔ معتزلہ کے افکار و آراء اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ وہ فلسفہ سے متاثر ہوئے تھے جس کی عباسی دور میں بڑی گرم بازاری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ کی راہ پر چلنے والا ہر عالم یہ محسوس کرتا ہے کہ فرقہ ہائے اسلامی میں سے صرف معتزلہ ہی فلسفہ کی طرف میلان رکھتے تھے۔ معتزلہ کے اکثر علماء فلسفیانہ دراسات میں مشغول و منہمک رہتے تھے۔ کسی حد تک فلسفہ کا مطالعہ کرنے کے لئے وہ مجبور بھی تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سامنا مخالفینِ اسلام سے ہوتا تھا جن میں فلاسفہ بھی پائے جاتے تھے۔ لہٰذا اعداءِ اسلام کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے معتزلہ نے بھی فلسفیانہ طرزِ استدلال اختیار کیا اور ان کے قواعد سیکھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ درحقیقت فلاسفۂ اسلام تھے جنہوں نے اغیار کے اعتراضات کی مدافعت کی۔

۱۶۱۔ تاریخ اسلام اور معتزلہ:۔ عباسی خلافت کے ابتدائی دور میں معتزلہ کو خلفاء کا تقرّب حاصل رہا۔ کیونکہ زنادقہ کے خلاف نبرد آزما ہونے کے لئے خلیفہ مہدی کو معتزلہ کی ضرورت تھی۔ الحاد و زندقہ کے دعاوی سیاسیات سے مل جل کر ایسی فضا پیدا کر رہے تھے جو فارس کی قدیم عظمت و مجد اور ادیان قدیمہ کے نشو و احیاء کے مقتضی تھے۔

خلیفہ مامون الرشید اپنے آپ کو معتزلی شمار کرتا تھا اور ان کا دست راست بنا رہا تھا۔ مامون نے معتزلہ میں سے امراء و وزراء، کاتب اور اعوان و انصار بنائے تھے۔ مامون کے بعد معتصم اور واثق باللہ بھی اسی راہ پر گام زن رہے۔ ان تینوں نے امام اہل الحدیث حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ پر بڑے مظالم توڑے اور انہیں عقیدہ خلق قرآن پر مجبور کرنا چاہا مگر وہ نہ مانے اگرچہ آپ قرآن کو قدیم بھی نہیں مانتے تھے جیسا کہ آپ کے متعلق مشہور کیا جاتا ہے۔ جب خلیفہ متوکل کا دور آیا تو اس نے احمد بن حنبل سے بہ یک جنبش قلم

سب تکلیفیں رفع کر دیں۔ اور معتزلہ کو جور و تشدد کا نشانہ بنایا۔ پھر مرورِ زمان سے معتزلہ کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی۔ اگرچہ شیعہ کے یہاں ان کی وقعت باقی رہی ابن ابی الحدید کا بیان ہے کہ اثنا عشری فرقہ کے شیعہ عقائد میں معتزلہ کے آراء سے احتجاج کرتے ہیں۔

۱۶۲۔ اشاعرہ و ماتریدیہ: بعض عباسی خلفاء کے عہد خلافت میں معتزلہ کے جور و ستم بہت بڑھ گیا۔ اس دور میں کوئی معروف فقیہ مشہور محدث اور امامِ متبوع ایسا نہ تھا جو اپنے طرزِ فکر کی بناء پر ظلم و ستم کا نشانہ نہ بنا ہو۔ یہاں تک کہ اس ابتلاء عام کے پیشِ نظر لوگ یہ بھول گئے تھے کہ معتزلہ اسلام کی مدافعت میں پیش پیش ہیں۔ معتزلہ کا فتنہ اس قدر ہمہ گیر تھا کہ صرف وہی شخص اس سے محفوظ رہ سکا جو ان کا ہمنوا تھا۔ جب خلیفہ متوکل سریر آرائے خلافت ہوا تو اس نے معتزلہ کو قربِ بارگاہی سے دُور کر کے ان کے اعداء کو شرفِ باریابی عطا کیا۔ جس سے معتزلہ کی عظمت و شوکت جاتی رہی۔ اور علماء و فقہاء ان کے مقابلہ کے لئے میدانِ مناظرہ میں اتر آئے۔ عوام الناس ہی علماء کی حمایت کا فریضہ ادا کرتے تھے۔

۱۶۳۔ ابو منصور ماتریدی: تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی کے آغاز میں دو عظیم شخص منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے جو صدقِ نظر قوتِ دلائل اور کثرتِ اتباع کے اعتبار سے ممتاز تھے۔ ان میں سے ایک ابو منصور ماتریدی تھے۔ اور دوسرے ابو الحسن اشعری۔ یہ دونوں محدثین و فقہاء کے عقائد و مسائل کی طرف دعوت دیتے تھے۔

امام ابو منصور ماتریدی ماترید نامی بستی میں پیدا ہوئے جو سمرقند کے مضافات میں واقع ہے۔ آپ نے فقہ حنفی کا مطالعہ کیا اور اس میں اس قدر مہارت حاصل کی کہ ماوراء النہر کے علاقہ میں مرجع انام قرار پائے۔ لوگ فقہ و اصول اور دیگر علوم دینیہ کی تحصیل کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ آپ نے اصول میں "کتاب الجدل" اور فقہ میں کتاب "مآخذ الشرائع" تصنیف کیں۔ پھر علم کلام میں شہرستانی اور اس میں ایک مستقل مکتبِ فکر کے بانی قرار پائے جو اشعری مسلک کے قریب ہے۔ اہل خراسان زیادہ تر ماتریدی المسلک ہیں۔ ہمارے استاذ مکرم شیخ محمد عبدہ نے "العقائد العضدیۃ" کے حواشی میں تحریر کیا ہے کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے مابین تیس ۳۰ مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مگر اکثر علماء کا خیال ہے کہ یہ

جزئی مسائل ہیں ان میں صرف لفظی اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ دونوں مسلک غایات ومقاصد کے اعتبار سے متحد ہیں۔ ماتریدی نے علم کلام میں مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کیں۔

(۱) کتاب الردّ علی الکعبی المعتزلی۔

(۲) کتاب ادھام المعتزلۃ

(۳) کتاب الردّ علی القرامطۃ

(۴) کتاب الردّ علی القرامطۃ

امام ماتریدی ۳۳۲ھ میں فوت ہوئے

۱۶۴۔ امام اشعری:

امام اشعری بصرہ میں پیدا ہوئے اور تقریباً سن ۳۳۰ھ میں وفات پائی۔ یہ علم کلام میں معتزلہ کے شیخ جبائی کے شاگرد تھے امام اشعری چونکہ بڑے طلیق اللسان تھے اس لئے اپنے شیخ کی موجودگی میں ان کی طرف سے مناظرہ کرتے تھے۔ جبائی تحریری مناظرہ بڑی کامیابی سے کرتے تھے مگر تقریری بحث وجدل میں زیادہ ماہر نہ تھے۔ اگرچہ امام اشعری معتزلہ کے تربیت یافتہ تھے۔ مگر اپنے افکار وآراء میں ان سے دُور ہوتے چلے گئے۔ آخر کار محدثین وفقہاء کے ہمنوا بن گئے۔ اگرچہ آپ کو ان سے استفادہ کا موقع نہیں ملا تھا۔ اور نہ ان کے طرز پر آپ نے عقائد کا علم حاصل کیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ ایک عرصہ تک خانہ نشین رہ کر فریقین کے دلائل وبراہین میں موازنہ کرتے رہے۔ تحقیق وتمحیص کے بعد اپنی رائے کو لوگوں کے سامنے پیش کیا اور اس پر جمع ہونے کی دعوت دی۔ چنانچہ آپ بصرہ کی جامع مسجد کے منبر پر چڑھے اور لوگوں سے یوں مخاطب ہوئے۔

"اے لوگو! جو مجھے پہچانتا ہے وہ تو پہچانتا ہے اور جو نہیں پہچانتا میں اسے بتانا چاہتا ہوں کہ میں فلاں ابن فلاں ہوں۔ میں خلق قرآن کا قائل تھا اور کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھتا۔ بلاشبہ میں غلط کام کرتا رہا اور اب ان سے تائب ہوتا ہوں۔ میں معتزلہ کے عقائد شنیعہ کی تردید وابطال کے لئے تیار ہوں اور ان کا راز طشت ازبام کر دینا چاہتا ہوں۔

ایھا الناس! عرصہ بھر آپ سے غائب رہنے کی وجہ یہ تھی کہ میں اس دوران فریقین کے دلائل کا موازنہ کرتا رہا مگر مجھے کچھ پتہ نہ چل سکا کہ صحیح راستہ کونسا ہے۔ آخر میں نے استخارہ کر کے بارگاہ ایزدی سے ہدایت کی

دعا مانگی اور اس نے مجھے ان عقائد کی راہ دکھائی جو میں نے اپنی ان کتب میں ودیعت کر دئے ہیں۔ میں نے معتزلی عقائد کے جُبہّ کو اسی طرح اتار دیا جس طرح میں یہ کپڑا اپنے سے دور پھینک رہا ہوں یہ کہہ کر آپ نے اپنی چادر جو اوڑھے ہوئے تھے دُور پھینک دی۔ محدثین و فقہا کی طرز پر جو کتابیں لکھی تھیں وہ لوگوں کے سپرد کر دیں۔ ان میں آپ نے معتزلہ پر بڑے اعتراضات کئے تھے۔"

امام اشعری اپنی کتاب الابانۃ میں حمد و ثنا کے بعد لکھتے ہیں:۔

"حمد و صلوٰۃ کے بعد بہت سے معتزلہ اور قدریہ ذاتی خواہشات کی بنا پر اپنے اسلاف و امراء کے مقلّد ہیں۔ وہ قرآنِ حکیم کی ایسی تفسیر بیان کرتے ہیں جس کی خدا نے کوئی دلیل نہیں اتاری اور نہ کسی برہان سے اس کی وضاحت کی۔ نہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور نہ متقدمین سے۔ صحابہ سے جس قدر روایات رویت باری تعالیٰ کے بارے میں منقول ہیں وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مختلف و متوارد آثار و اخبار اور روایاتِ صحیحہ منقول ہیں۔ معتزلہ شفاعتِ رسول علیہ السلام کے منکر ہیں اور اس ضمن میں روایاتِ سلف کا انکار کرتے ہیں۔ وہ عذاب قبر اور تعذیب کفر کا بھی انکار کرتے ہیں حالانکہ صحابہ و تابعین کا اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ خلقِ قرآن کا عقیدہ گھڑ کر وہ کفار کی طرح یہ کہنے لگے کہ "اِنْ ھٰذَآ اِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ"۔ ان کے خیال میں قرآن بھی انسانی کلام کیطرح حادث ہے۔ مجوس کی طرح وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالقِ خیر اور دوسرا خالقِ شر۔ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا کی مشیت ایسے کاموں سے بھی وابستہ ہو سکتی ہے جو وجود میں نہیں آتے اور وہ بلا مشیت بعض چیزوں کو معرضِ وجود میں لے آتا ہے۔ بخلاف ازیں تمام اہلِ اسلام کا اس پر اجماع ہے کہ خداوند تعالیٰ جو چاہتے ہیں وہی ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے۔ "وما تشاؤن الّا ان یشاء اللہ"۔ اللہ تعالیٰ کی اس آیت کریمہ میں فرماتے ہیں کہ ہمیں

اسی چیز کی چاہت اپنے اندر پیدا کرنا چاہیے جسے خداوند تعالیٰ ہم میں پیدا کرنا چاہتے ہوں۔

جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے:۔

وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلُوْا (اگر خدا چاہتا تو وہ نہ لڑتے)

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:۔

وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا۔ (اگر ہم چاہتے تو ہر متنفس کو ہدایت سے بہرہ ور کر دیتے۔)

حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:۔

وَمَا يَكُوْنُ لَنَا اَنْ نَّعُوْدَ فِيْهَا اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ رَبُّنَا۔ (جب تک خدا تعالیٰ نہ چاہے ہم اس میں لوٹ کر نہیں آ سکتے۔)

یہی وجہ ہے کہ رسول علیہ السلام نے معتزلہ کو اس امت کے مجوس کہا ان کے اقوال و عقائد مجوس سے ملتے جلتے ہیں۔ مجوس کی طرح یہ بھی خیر و شر کے دو خالق تسلیم کرتے ہیں۔ مجوس کی طرح ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ خدا کی مشیت کے بغیر شر عالم وجود میں آ سکتی ہے۔ اور یہ بھی سمجھتے تھے کہ نفع و ضرر کے مالک ہیں حالانکہ قرآن میں وارد ہے:۔

"قُلْ لَّا اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ۔" (آپ یہ بات کہ دیں کہ میں اپنے آپ کے لئے نفع و ضرر کا مالک نہیں جب تک خدا نہ چاہے۔)

خلافِ قرآن ہونے کے علاوہ یہ مسلمانوں کے اجماعی عقیدہ کے بھی خلاف ہے۔ معتزلہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے سوا بذاتِ خود ان میں اعمال بجالانے کی قدرت پائی جاتی ہے۔ گویا اس معاملہ میں وہ خدا سے بے نیاز ہو گئے تھے۔ جس طرح مجوس کا نظریہ یہ ہے کہ وہ بلا قدرتِ خداوندی شر کے ارتکاب کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان دلائل و شواہد کی روشنی میں ثابت ہوا کہ معتزلہ فی الواقع مجوسِ امت تھے۔ کیونکہ وہ ان کی راہ پر گام زن تھے اور انہی کے گمراہ کن عقائد و اقوال سے تمسک کرتے تھے وہ لوگوں کو

خدا کی رحمت سے مایوس کرتے اور کہتے تھے کہ گناہ گار ابدی جہنمی ہیں حالانکہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَالِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ (جسے چاہتا ہے وہ شرک کے سوا اس کے سب گناہ معاف کر دیتا ہے۔)

۱۶۵۔ امام اشعری کے عقائد:- اسی طرح امام ابوالحسن اشعری معتزلہ کے اقوال کا بطلان ثابت کئے جاتے ہیں یا ان کی فضیحت کا راز طشت از بام کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے خود فرمایا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے آراء بیان کرتے ہیں جن کو اہلِ اندلس اسلامی عقائد تصور کرتے تھے اور اشعری کے مسلک و منہج کا خلاصہ سمجھتے تھے جیسا کہ امام اشعری کی ان عبارتوں سے واضح ہوتا ہے جو مسلک اعتزال کو چھوڑنے کے بعد انہوں نے تحریر کیں۔

۱۔ کتاب و سنت میں جو عقائد مذکور ہیں امام اشعری کی رائے میں ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کی تردید میں آپ بڑے مسکت دلائل پیش کرتے تھے۔

۲۔ جن آیات سے خدا کی تشبیہ کا وہم پڑتا ہے آپ ان کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے تھے اور تشبیہ کی طرف نہیں جاتے تھے۔ مثلاً ان کا اعتقاد ہے کہ خدا کا چہرہ بھی ہے اور ہاتھ بھی مگر عام انسانوں کی طرح نہیں۔

۳۔ امام اشعری عقائد کے بارے میں وارد شدہ احادیثِ آحاد سے احتجاج کرتے تھے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اخبارِ آحاد کو حجت تصور کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ اعلانیہ کہتے تھے کہ خبرِ واحد سے عقائد کا اثبات ہو جاتا ہے۔

۴۔ امام اشعری اپنے افکار و آراء میں مبتدعین اور اہل اہواء کے عموماً اور معتزلہ کے خصوصاً خلاف تھے ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ منحرفین جن غلط عقائد میں مبتلا ہوئے ہیں ان سے بچ سکیں۔

۱۶۶۔ اشاعرہ کا مسلک اعتدال پر مبنی ہے:- حق بات یہ ہے کہ امام اشعری کے اکثر افکار و آراء مبالغہ آمیزی کرنے والوں کی نسبت مبنی بر اعتدال ہیں اور آپ کا مسلک و منہاج انتہا پسندانہ نظریات

کے مقابلہ میں طریقِ مستقیم ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس عالمِ عظیم کی داستانِ حیات کا قاری بڑی آسانی سے یہ معلوم کر سکے گا کہ آپ کا علوم کثیرہ اور اطلاعاتِ واسعہ متوسط ہیں۔ اور افراط و تفریط سے پاک ہیں۔ آپ کی تصنیفِ لطیف "مقالات اسلامیین" اس امر کی شاہد عدل ہیں کہ آپ بڑے وسیع العلم تھے اور فرقہ ہائے اسلامی کے تباین مذاہب و تباعدِ مسالک کے باوصف ان کے معمولی فرق و امتیاز سے بھی آشنا تھے۔ آپ کے افکار و نظریات کا متلاشی بڑی آسانی سے یہ معلوم کر سکتا ہے کہ آپ کے جملہ افکار و عقائد وصفِ اعتدال سے موصوف تھے۔

۱۔ مثلاً صفات باری تعالیٰ میں آپ کی رائے معتزلہ اور جہمیہ کے بین بین ہے۔ یہ دونوں فرقے صفاتِ باری مثلاً سمع و بصر اور کلام وحیات کی نفی کرتے ہیں۔

۲۔ اسی طرح آپ کا نظریہ حشویہ و مجسمہ کی نسبت معتدل ہے جو خدا کو حوادث سے تشبیہ دیتے ہیں۔ تعالیٰ اللہ عما یقولون علواً کبیراً۔

۳۔ افعال العباد کے بارے میں آپ کا نقطۂ نظر جہمیہ اور معتزلہ کے درمیان ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کے احداث و کسب پر قادر ہے۔ جہمیہ کا قول ہے کہ انسان نہ احداث فعل پر قدرت رکھتا ہے اور نہ کسبِ فعل پر۔ اس ضمن میں امام اشعری کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ بندہ افعال کے احداث و خلق پر قادر نہیں البتہ خدا نے بندے کو کسبِ اعمال کی قدرت سے بہرہ ور کیا ہے لہٰذا وہ اس پر قدرت رکھتا ہے

۴۔ مشبہہ کہتے ہیں کہ بروزِ قیامت خدا کو مکیف اور محدود شکل و صورت میں دیکھیں گے۔ معتزلہ اور جہمیہ کا قول ہے کہ خدا کسی صورت میں دیکھے جانے کے قابل نہیں اشعری کا اختیار کردہ مسلک ان دونوں کے درمیان ہے وہ کہتے ہیں کہ بروزِ قیامت خدا تعالیٰ کی رؤیت ہوگی مگر ذات خداوندی نہ کسی میں حلول کرتی ہے نہ وہ حدود کی پابند ہے۔

۵۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں "ید اللہ" کا لفظ آیا ہے اس سے ظاہری ہاتھ مراد ہے جو ایک عضو ہے۔ امام اشعری نے یہاں بھی درمیانی راستہ اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں "ید" خدا کی صفت ہے جیسے سمع و بصر اس کی صفت ہے۔

۶- معتزلہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور مخلوق ہے۔ اس کے برعکس حشویہ کہتے ہیں۔ حروفِ مقطّعات نیز وہ اشیاء جن پر الفاظ قرآنی کو لکھا جاتا ہے جیسے روشنائی سے اس کے الفاظ کی کتابت کی جاتی ہے۔ الغرض جو کچھ مابین الدفتین ہے وہ سب کا سب قدیم ہے[1]۔ اشعری کا اختیار کردہ مسلک یہاں بھی اعتدال پر مبنی ہے وہ کہتے ہیں کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور قدیم ہے نہ اس میں تبدیلی آسکتی ہے اور نہ مخلوق ہے البتہ حروفِ تہجی اجسام اور اصواتِ محدودہ مخلوقات اور مخترعات کے قبیل سے ہیں۔

۷- معتزلہ کا قول ہے کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا ابدی جہنمی ہے۔ مرجیہ کہتے ہیں کہ با اخلاص مومن کو کبائر کے ارتکاب سے کچھ نقصان لاحق نہیں ہوتا۔ اشعری کا مسلک ان دونوں کے درمیان ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صاحب توحید مومن جو گناہ گار بھی ہو اس کا معاملہ خدا کی مشیّت پر ہے۔ اگر چاہے تو اُسے معاف کردے اور جنت میں داخل کرے۔ اور اگر چاہے تو گناہوں کے باعث اسے عذاب میں مبتلا کرے اور پھر جنت میں داخل کردے۔

۸- روافض کا قول ہے کہ رسول علیہ السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اذنِ خداوندی کے بغیر لوگوں کی شفاعت کریں گے۔ اس کے برعکس معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شفاعت کسی حال میں نہ ہوگی۔ امام اشعری نے ان دونوں کے درمیان راستہ اختیار کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے اذن سے گناہ گار اور مستحق سزا مومنوں کی شفاعت کریں گے اور آپ کی شفاعت قبولیت سے آراستہ ہوگی مگر آپ کی شفاعت کا دائرہ انہی لوگوں تک محدود ہوگا جن کی شفاعت اللہ تعالیٰ چاہیں گے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے۔

"وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ" (صرف اسی کی شفاعت کریں گے جسے خدا تعالیٰ پسند کرتے ہوں گے۔)

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام اشعری کا طرزِ فکر و نظر اعتدال اور وسط پر مبنی ہے

---

[1] تبیین کذب المفتری علی ابی الحسن الاشعری ص ۱۵۰

اور حق و صدق بھی عام حالات میں وسط ہی کے اندر محدود ہوتا ہے۔

۱۶۷- امام اشعری کے عقلی طرزِ استدلال کے اسباب:- امام اشعری کا طرزِ استدلال عقائد

میں عقلی ہے اور نقلی بھی۔ کتاب و سنت میں خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام کے جو اوصاف مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں تسلیم کرتے ہیں۔ وہ ملائکہ حساب و عقاب اور ثواب کا اثبات کرتے ہیں۔ صفاتِ خداوندی کے اثبات میں عقلی اور منطقی براہین و دلائل پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں آپ ان فلسفیانہ قضیہ جات اور عقلی مسائل سے مدد لیتے ہیں جو فلاسفہ و مناطقہ کا شیوہ ہے۔ اس کے اسباب درج ذیل ہیں:۔

پہلا سبب:۔ اس کا پہلا سبب یہ ہے کہ اشعری معتزلہ کے ساختہ پرداختہ اور تربیت یافتہ تھے۔ انہی کے چشمۂ علم و فضل سے اپنی علمی پیاس بجھائی۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اثباتِ عقائد میں معتزلہ کے طرزِ استدلال کی پیروی کی اگرچہ نتائج میں ان کے خلاف تھے۔ اور دونوں کے غایات و مقاصد بھی جداگانہ نوعیت کے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ معتزلہ کا طرزِ استدلال منطق و فلسفہ پر مبنی تھا۔

دوسرا سبب:۔ امام اشعری معتزلہ کے خلاف نبرد آزما ہوئے تھے لہٰذا یہ ضروری تھا کہ انہی کے اسلحہ سے ان کے خلاف مصروف جنگ و پیکار ہوئے تاکہ ان کے شکوک و شبہات قطع کر کے انہی کے پیش آمدہ دلائل سے انہیں خاموش کرا سکیں۔

تیسرا سبب:۔ اشعری فلاسفہ، قرامطہ، باطنیہ، حشویہ اور روافض کی تردید کے درپے تھے۔ ان میں سے اکثر ایسے تھے جو برہانی قیاسات کے سوا کسی دلیل سے مطمئن نہ ہوتے تھے۔ بعض فلاسفہ تھے جن کے لئے وجہِ اطمینان صرف عقلی دلائل تھے کسی اثر یا عقل سے وہ مطمئن نہیں ہو سکتے تھے اور نہ ان کے بغیر معتزلہ کے اعتراضات کا منہ توڑ جواب مہیا ہو سکتا تھا۔

۱۶۸- امام اشعری کی قدر و منزلت:- امام اشعری نے بڑا بلند مرتبہ پایا۔ آپ

کے بہت سے اعوان و انصار تھے۔ حکام نے بھی آپ کی تائید کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا اور آپ کے اعداء و خصوم معتزلہ کو ہر جگہ ستایا جانے لگا۔ آپ کے تلامذہ و اتباع ہر طرف پھیل کر معتزلہ کے خلاف

نبرد آزما ہوئے۔ اکثر علماء نے امام اشعری کو امام اہل السنت والجماعت کے لقب سے ملقب کیا۔

وفات کے بعد امام اشعری کی قبولیت عامہ میں مزید اضافہ نہ ہوا۔ تمام عالم اسلامی میں مشرق ہو یا مغرب علماء ان کے حلقہ بگوش ارادت ہو گئے۔ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں تمام کرۂ ارضی کے مسلمان فہم عقائد میں آپ ہی کے مسلک کو دین اسلام تصور کرتے تھے۔ اس کے سوا جو مذہب بھی تھا وہ انحراف سے خالی نہ تھا۔ پھر جو مذہب اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے جتنا دور ہوتا جائے گا اس کے انحراف میں اضافہ ہوتا جائے گا اور اس سے جتنا قریب ہو گا اتنا ہی قریب ہو گا اتنا ہی مسلکِ صدق و صواب سے قریب ہو گا۔ جو شخص اس مذہب سے نکل جائے گا۔ وہ علماء کی رائے میں دین اسلام کے بنیادی مسلمات سے نکل جانے والا ہو گا۔

۱۶۹۔ محدّث ابن حزم اور امام اشعری:۔ چوتھی صدی ہجری کے آخر میں سرزمین اندلس میں ایک عالم منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوا جس نے پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں بڑی شہرت حاصل کی اور اس صدی کے نصف بلکہ اس سے بھی زیادہ عرصہ تک لوگوں کو اپنے علم میں مشغول کئے رکھا اس عالم نے امام اشعری کے افکار و آراء کو نہ پسند کیا اور نہ اُسے اہل السنت والجماعت کا عقیدہ قرار دیا بلکہ وہ اسے نصوصِ کتاب و سنت اور دین کے اساسی معتقدات سے منحرف تصور کرتا رہا۔ اگرچہ ان کے تسلیم کرنے والوں کو کافر نہیں سمجھتا تھا یہ عالم ابو محمد علی بن حزم اندلسی تھا۔ ابن حزم نے اشعری پر کڑی تنقید کی اور انہیں جبریہ قرار دیا۔ کیونکہ اشعری کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ افعالِ خدا کے پیدا کردہ ہیں اور کسب بندے سے صادر ہوتا ہے۔ ابنِ حزم کہتے ہیں کہ یہ بعینہٖ جبر کا عقیدہ ہے جس پر نرم الفاظ کی تہہ چڑھی ہوئی ہے۔ ابنِ حزم کے نزدیک اشعری کا یہ اندازِ تعبیر انہیں جبریہ کہنے سے روک نہیں سکتا۔

کبائر کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں اشعری نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے اس کی بناء پر ابن حزم انہیں مرجیہ[1] قرار دیتے ہیں۔ اشعری کہتے ہیں کہ مرتکب

---

[1] الفصل جلد چہارم ص ۲۰۴

کبائر کا معاملہ خدا کی سپرد ہے۔ ابنِ حزم کہتے ہیں کہ مرجیۃ بھی یہی کہتے ہیں۔ صرف الفاظ سے اس عقیدہ کی پردہ پوشی کی گئی ہے۔

۱۷۰۔ مرجیہ کی دو قسمیں:۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ مرجیۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) مرجیۃ السنت (۲) مرجیۃ البدعت۔

مرجیۃ البدعت:۔ مرجیۃ البدعت کا عقیدہ ہے کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرر رساں نہیں ہے جس طرح عدم ایمان کی صورت میں طاعات و اعمال بے کار ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو بخلوص قلب کلمہ شہادت پڑھ لے اسے عذاب میں مبتلا نہیں کیا جائے گا۔

مرجیۃ السنت:۔ بخلاف ازیں مرجیۃ السنت عذاب کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کا محاسبہ کر کے انہیں عذاب میں مبتلا کیا جائے گا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ خداوند کریم انہیں اپنی رحمتِ خصوصی کے دامن میں چھپا لیں اور ان کی مغفرت ہو جائے۔ دونوں نظریات کا باہمی فرق واضح ہے۔ مرجیۃ البدعت سزا کے قائل نہیں مگر مرجیۃ السنت اسے درست تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے پہلو بہ پہلو وہ بخششیں خداوندی کے امیدوار ہیں۔

اللہ تعالیٰ قرآنِ حکیم میں فرماتے ہیں:۔

وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ (وہ اکثر لوگوں کو معاف بھی کر دیتا ہے)

شہرستانی الملل والنحل میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مرجیۃ السنت میں سے تھے۔ مگر میں (مصنف) کہتا ہوں کہ ائمہ اربعہ سبھی کا یہی مسلک تھا۔ ابنِ حزم نے جو امام اشعری کو مرجیۃ کہا ہے تو اس سے مراد مرجیۃ السنت ہے۔

بلاشبہ مسئلہ زیرِ بحث میں ابنِ حزم اشعری سے متحد الخیال نہ تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ معتزلہ کے ہمنوا تھے یا ان کا زاویہ نگاہ یہ تھا کہ کبائر کے مرتکب عذاب سے نہیں بچ سکتے۔ البتہ وہ ابدی جہنمی نہ ہوں گے۔ جیسا کہ معتزلہ سمجھتے ہیں؟ بہر کیف ابنِ حزم کا مسلک اس ضمن میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے الگ تھلگ ہے۔ اپنے مقام پر ہم اس کی تفصیلات ذکر یں گے۔

۲۳- خاتمہ

۱۷۱- حیاتِ ابن حزم کے مختلف مراحل و منازل :- یہ ہے ابنِ حزم کی سرگذشت حیات

ان کا عصر و عہد، اخلاق و عادات، خداداد صلاحیتیں اور اسباب و محرکات جو اُن کے ممد و معاون ثابت ہوئے۔ آپ نے ایک معزز گھرانہ میں آنکھ کھولی۔ عظمت و مجد کے ماحول میں پلے بڑھے۔ اور آغاز کار ہی سے معمولی باتوں سے منہ موڑ کر عزائم امور میں لگ گئے۔ ابن حزم نے دیکھا کہ اُن کے والد ہر طرح اوصافِ قیادت سے بہرہ ور تھے، وہ دولت مند تھے۔ انہوں نے اپنے ہاتھوں اپنے کنبہ کی عظمت و مجد کا سنگ بنیاد رکھا۔ چنانچہ ابنِ حزم بھی ان کے نقش قدم پر چلنے لگے اور یہ گوارا نہ کیا کہ ان کے والد نے خاندان کے عزو شرف کی جو عمارت استوار کی تھی اسے مسمار کر دیں۔ اتنا فرق ضرور تھا کہ ان کے والد ایک ایسی سلطنت کے وزیر رہے جو بڑی مضبوط و مستحکم تھی۔ بخلاف ازیں ابنِ حزم کے سیاسی حالات ہر لحظہ دگرگوں رہتے تھے اور ان میں کوئی استحکام نہیں پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے والد کی شاہراہ پر گامزن ہو سکتے۔ ابنِ حزم کے والد کی زندگی کے آخری دور میں جو سیاسی اضطرابات رُونما ہوئے اور جن کے دوران کے والد اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے انہوں نے ابنِ حزم ایسے صغیر السن نازپروردہ کو حوادث و آلام کی آگ میں جھلسنے کے لئے تنہا چھوڑ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کی یہ تلخیاں گوارا کر کے ابن حزم میں کمال تربیت قوت ارادی اور پختگی عزم کے جوہر پیدا ہو گئے۔ ابن حزم اس طرح خاندانی عزو شرف اور تجرباتِ حیات کا مرقع بن گئے۔ آپ نے زندگی کے تلخ و شیریں کا مزہ چکھا اور اس طرح شہد و حنظل دونوں کے ذوق آشنا ہو گئے۔ آپ کو آیندہ زندگی میں اس کا یہ فائدہ پہونچا کہ آپ بڑے قوی النفس ہو گئے۔ حوادث و آلام پر غالب آجاتے اور گردشِ روزگار کے طوفان میں

مطلقاً نہ گھبرائے، آپ نے زندگی میں ایسا بلند و بالا مقام پیدا کیا جو آپ کی مجد و شرافت کے لئے موزوں تر تھا نہ لوگوں کی بھیڑ بھاڑ میں گھسے نہ علماء کو بھنور میں پھنسنا گوارا کیا نہ گذشتہ یا موجودہ کسی شخصیت میں گم ہونا پسند کیا بلکہ ایک ایسی عدیم المثال یکتا شخصیت بننے میں کامیاب ہو گئے جو دوسروں پر اثر انداز ہوتی تھی مگر کسی سے مرعوب اور مستفید نہیں ہوتی تھی۔

۱۷۲۔ ابن حزم کی زندہ جاوید یادگار:۔ ابن حزم نے جن سیاسی حالات کے دوران شرف و مجد کو پایا تھا چونکہ وہ اضطرابات سے دوچار تھے لہٰذا آپ اس سے کنارہ کش ہو کر نیک نیتی سے رضاء الٰہی کے حصول کی خاطر طلب علم کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنے آپ کو حقیقت کی تلاش میں گم کر دیا۔ چنانچہ آپ کتاب و سنت، عقلِ سلیم اور ذہانت و فطانت کی مشعل لے کر حقیقت کی تلاش میں نکلے۔ اگرچہ آپ اپنے والد کی سیاسی وجاہت کو نہ پا سکے مگر ان کا نام زندہ جاوید ہو گیا اور لوگوں کے لئے یہ تلاش کردہ حقیقت اپنی یادگار چھوڑ گئے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ علم اور طلب حقیقت کے سوا ہر عز و مجد آخر فنا ہو جائے گی۔ ہر مادی چیز سایہ کی طرح رو بزوال ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس چیز کا تعلق فکر و نظر روح اور حقائق سے ہے وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک انسان ادراک فہم سے بہرہ ور رہے گا اور دینِ اخلاق اور امورِ نفسیہ کے حقائق کی تلاش میں لگا رہے گا۔ علمی یادگار دنیا سے اس وقت مٹ نہیں سکتی جب تک متقدمین کے علم کے سمندر کی غواصی کرنے والی عقل انسانی دنیا میں موجود ہے اور جب تک انسان جدید علوم کا اضافہ کرتا رہے گا اور اور ایسے حقائق کی نشان دہی میں لگا رہے گا جن کا انکشاف آج تک نہ ہو سکا۔

۱۷۳۔ ابن کا انصراف الی العلم:۔ ابن حزم خداداد صلاحیتوں سے بہرہ ور تھے آپ نے حالات بھی سازگار پائے تھے۔ اس لئے ہمہ تن علم کی طرف متوجہ ہوئے۔ آپ سیاسیات میں منہمک رہ کر اپنے نورِ علم سے دین کی خدمت کرنا چاہتے تھے مگر سیاسی حالات مضطرب تھے۔ ہر طرف فسادات کا دور دورہ تھا۔ ظاہر ہے کہ فسادات فسادات ہی ہوتے ہیں۔ ان میں جو شخص کھڑا رہتا ہے وہ بیٹھنے والے سے بہتر ہوتا ہے اور جو بیٹھا رہتا ہے وہ چلنے والے سے افضل

ہے اور چلنے والا بھاگنے والے سے اچھا ہے۔ چنانچہ آپ کو ہر طرف گھٹا ٹوپ اندھیرا ہی اندھیرا نظر آیا اور ہر طرف شب دیجور کی طرح تاریک حوادث کی فتنہ سامانی دیکھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ سیاسیات کے اس بحرِ ظلمات سے نکل کر نورِ علم کی طرف آگئے۔ چونکہ نور ہمیشہ روشنی ہی کا موجب ہوتا ہے لہٰذا آپ نورِ علم سے مستنیر ہو گئے اور اس کی روشنی میں چل نکلے۔ یہاں تک کہ صحیح معنوں میں آپ اندلس کے یکتا عالم قرار پائے۔ گویا اندلس اور ابنِ حزم ایک دوسرے کا جزو لاینفک ہیں۔ جب ابنِ حزم کا ذکر آتا ہے تو اندلس کا ذکر بھی ناگزیر ہوتا ہے اور جب اندلس کے حالات روشنی ڈالنا مقصود ہوتا ہے تو علماء میں آپ کا نام نامی اور اسم گرامی سرِ فہرست ہوتا ہے۔

۱۰۷- عصرِ ابنِ حزم کی خصوصیات:- عصرِ ابنِ حزم اندلس کا علمی دور تھا۔ اس دور کے امراء میں سے بھی متعدد علماء ہوئے ہیں جو صاحبِ علم نہ تھے وہ بھی اس امر کے لئے کوشاں رہتے تھے کہ ان کا گھر مخزن العلوم ہو۔ چنانچہ وہ کتابیں جمع کرتے اور ان سے اپنے محلات کو آراستہ پیراستہ کر کے اپنے لئے سرمایۂ افتخار بناتے تھے۔ عصرِ ابنِ حزم سے پہلے مشرقی علوم و فنون مغرب کی طرف منتقل ہونا شروع ہو گئے تھے۔ علماء و فضلاء اندلس کا رُخ کرنے لگے ان کے وہاں پہونچنے سے قبل ان کی تصانیف وہاں پہونچ چکی تھیں۔ اسی طرح اندلس کے علماء اپنی علمی پیاس بجھانے کے لئے مشرق کو جاتے۔ ابنِ حزم مختلف علوم فنون پر مشتمل مبسوط، متوسط اور مختصر تصانیف سے استفادہ کر چکے تھے۔ آپ بساطِ علم کی طرف نکتہ رس عقل اور حقیقت شناس دل کے ساتھ متوجہ ہوئے۔ اپنے مطالعہ کے حاصل سے ایک ایسے فقہی مسلک کی بنا ڈالی اور ایک ایسے اندازِ فکر و نظر میں ممتاز ہوئے جس نے عرصہ دراز تک لوگوں کو اس میں مشغول کئے رکھا۔ اگرچہ اس فقہی مسلک کی اصل الٰہی کتب میں موجود تھی جن سے آپ نے استفادہ کیا۔ گویا آپ کا فقہی طرز و منہاج بحیثیت مجموعی آپ کے مخصوص مزاجِ فکری کا ترجمان ہے۔

آپ کے عصر و عہد میں جو مجادلات و نزاعات بپا رہتے تھے۔ نیز جس طرح آپ جور و تشدد کا بنائے گئے اس سے آپ کی خفتہ صلاحیتوں کے بیدار ہونے میں مزید مدد ملی۔ یہاں تک کہ یہ کہا گیا ہے کہ آپ کی اکثر تصانیف آپ کے خلاف بغض و عناد اور تشدد کی کرشمہ سازی ہے۔

جب آپ کی تصانیف آپ کے خلاف حقد و عداوت کا نتیجہ ہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کتب اس دور کے جدل و مناظرہ اور نزاعات باہمی کی عکاسی کرتی ہوں گی ہمارے اب مناسب ہے کہ آپ کی داستانِ حیات سے فارغ ہو کر آپ کے علم و فضل کا جائزہ لیں اور یہی دراصل ہمارا مقصد و غایت ہے۔ واللہ ولی التوفیق۔

حصّۂ دوم

حیاتِ امام ابنِ حزمؒ

حضرت امام کی فقہ

اور

اُن کے افکار و آراء

۲۴- علومِ ابنِ حزم

۱۷۵- ابنِ حزم کی جامعیت :- ابن حبآن ابنِ حزم کے علم و فضل کے بارے میں فرماتے ہیں :-

"ابو محمد ابن حزم گوناگون و بوقلموں علوم کے ماہر تھے مثلاً حدیث و فقہ جدل و نسب اور متعلقاتِ ادب اس کے پہلو بہ پہلو علومِ قدیمہ مثلاً منطق و فلسفہ سے بھی پوری طرح بہرہ ور تھے۔ انہوں نے ان فنون میں متعدد کتب تصنیف کی ہیں اگرچہ وہ اغلاط سے مبرا نہیں جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ آپ بڑی جرأت سے علوم و فنون پر حملہ آور ہوتے تھے[1]۔"

یہ ہے ابنِ حبآن کی رائے ابنِ حزم کے بارے میں! اس سے عیاں ہے کہ ابنِ حزم کا علمی دائرہ خاصا وسیع ہے۔ وہ صرف حدیث و فقہ کی تنگنائے میں محدود نہ تھے بلکہ بھی علوم پر وصایا بول دیتے تھے خواہ وہ علوم عقلی ہوں یا نقلی۔ اس پر آپ نے علومِ ادبیہ اور فلسفہ کا بیش بہا اضافہ کیا۔ آپ منطق میں اجتہاد کے درجہ تک پہونچ گئے تھے۔ آپ نے اپنے عقلی معیار پر اس کے قیاسات وضع کئے اور مشائین کی منطق کے دائرہ میں محصور و مقید نہ رہے بلکہ اس کا موازنہ کیا اور اسے آزمایا۔

آپ صرف نقلی علوم کے ہی عالمِ بے بدل نہ تھے بلکہ اس سے بڑھ کر عقلیات میں بھی کما حقہٗ بصیرت رکھتے تھے۔ بایں ہمہ وہ اعلیٰ درجہ کے تاریخ دان بھی تھے۔

۱۷۶- ابنِ حزم کی تصانیف :- ابن حزم کا علم و فضل صرف قلب و لسان تک محدود نہ تھا کہ صرف وہی تلامذہ اسے نقل و روایت کرتے

---

[1] معجم الادباء از یاقوت ج ۱۲ ص ۲۴۷

جو آپ سے فیض یافتہ تھے بلکہ انہوں نے اپنے علوم و فنون صفحات قرطاس پر بکھیر دئے تھے اور بڑی بلیغ عبارت میں انہیں سپردِ قلم کیا تھا جو آپ اپنی یادگار چھوڑ گئے اور تاریخ نے ہمیشہ کے لئے انہیں اپنے اوراق میں سمیٹ لیا۔ یہ بیش قیمت علمی ذخیرہ اخلاف کے یہاں محفوظ رہا جو دلائل و آثار فقہ وجدل اور اخلاق و فلسفہ کے رنگ میں اس کی یاد تازہ کرتے رہے۔ ان گراں بہا تصانیف کے معنویات و مشتملات سے ابنِ حزم ایسے عالم جلیل کی عظمتِ شان کا اندازہ ہوتا ہے۔

ابن حیان ان کی بعض تصانیف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شیخ ابو محمد ابن حزم نے ملعون یہود اور دیگر اہل مذاہب کے ساتھ بڑے مناظرے کئے جن کا حال کتب تاریخ میں محفوظ ہے۔ اس ضمن میں آپ کی تصانیف نہایت مشہور و معروف ہیں۔ جدل و خلافیات میں آپ کی ان کتب نے زیادہ شہرت پائی۔

(۱) الفصل بین اہل الآراء والنحل۔

(۲) کتاب الصادع والرادع۔

(۳) شرح موطا امام مالک۔

(۴) کتاب الجامع فی صحیح الحدیث۔

(۵) کتاب التلخیص والتخلیص فی المسائل النظریہ۔

(۶) کتاب منتقی الاجماع۔

(۷) کتاب الامامۃ والسیاسۃ (یہ خلفاء کی سیرت اور مراتب کے بارے میں ہے۔)

(۸) اخلاق النفس۔

(۹) الایصال الی فہم کتاب الخصال۔

(۱۰) کتاب کشف الالباس ما بین اصحاب الظاہر و اصحاب القیاس۔

ان کے علاوہ آپ نے متعدد کتب اور رسائل تحریر کئے[1]"

---

[1] معجم الادباء از یاقوت ج ۱۲ ص ۲۵۱

مذکورہ بالا بیان میں ابن حزم کی تمام تصانیف مذکور نہیں بلکہ آپ نے متعدد دیگر کتب تصنیف کیں۔

مثلاً درج ذیل کتب بھی آپ کی تصنیف ہیں جو ہمارے پیش نظر ہیں۔

(۱) جمہرۃ الانساب۔

(۲) المفاضلۃ بین الصحابۃ۔

(۳) الناسخ والمنسوخ۔

(۴) مداواۃ النفوس۔

(۵) نقط العروس۔

(۶) الاحکام فی اصول الاحکام۔

(۷) المحلّٰی۔

(۸) طوق الحمامہ

(۹) کتاب التقریب (یہ ابن حزم کی ایک مستقل مگر غیر معروف کتاب ہے۔ ابن حزم نے اپنی کتاب الفصل کی ابتداء اور اس کے دیگر اجزاء میں اس کا خلاصہ تحریر کر دیا ہے یہ کتاب ابنِ حزم کی دراسات شرعیہ وعقلیہ کا نچوڑ سمجھی جاتی ہے)

ابنِ حزم کے بیٹے ابو رافع الفضل فرماتے ہیں:۔

"میرے یہاں میرے والد کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تقریباً چار صد کتب جمع ہو گئی تھیں جو اسی ہزار اوراق پر مشتمل تھیں[1]۔"

۱۷۔ تصانیف ابنِ حزم کی قدر و قیمت:۔ ذکر کردہ تصانیف سے تقلید ابن حزم کی وسعت وجامعیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ انہوں نے ہمیں کسی سنسان ویرانہ میں نہیں چھوڑا کہ ہم ان کے افکار و آراء کی قدر و قیمت کرنے میں حیران و ششدر رہوں اور ہمیں پتہ نہ چل سکے کہ ان کے پیش رو علماء کے مقابلہ میں اُن کے علمی نظریات کس درجہ کے ہیں۔ اس کے برعکس انہوں نے اپنے افکار کو بیش قیمت کتابوں کے اوراق میں مدوّن کر دیا ہے تاکہ علی البصیرت ہم ان کا مطالعہ کر

---

[1] معجم الادباء از یاقوت۔

سکیں اور موازنہ و مقایسہ کے بعد یہ دیکھیں کہ آپ جادۂ مستقیم پر گام زن تھے یا سیدھی راہ سے بھٹک گئے تھے۔

اگرچہ ہماری دراسات کا اولیں اور بالذات موضوع ابنِ حزم کی حدیث و فقہ ہے تاہم سیرت نویسی کے واجبات کا تقاضا ہے کہ ہم ان کی علمی شخصیت کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لیں کیونکہ فقہ و اصول کے ساتھ آپ کے کلامی آراء بھی باہم گھل مل گئے ہیں۔ نیز اس لئے کہ مختلف فکری مسالک و مناہج کا منبع نفس انسانی میں ایک ہی ہے اور ان کے راستے مخلوط و متحد ہیں۔ مزید براں ان کی فقہ و عقائد سے متعلقہ کتب میں دوسرے مذاہب کے افکار و آراء پر تنقید کی گئی ہے۔ لہٰذا آپ کے طرزِ جدل و بحث سے آگاہ ہونا ہی ہمارا فرض ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے لئے ان کے تمام فکری مناہج کا جائزہ لینا ازبس ناگزیر ہے۔

حاصل کلام کسی عالم کی علمی شخصیت کا جائزہ لئے بغیر اس کے کسی خاص علمی پہلو کی نشان دہی کرنا بڑا دشوار کام ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کاتب اس شخصیت کے مختلف علمی مظاہر بنظر غائر دیکھے اور ہر پہلو پر مختصر تبصرہ کرے اور اپنی دراسات کے خاص موضوع کو نسبتاً زیادہ تفصیلات کے ساتھ بیان کرے۔

۱۷۸۔ علم الکلام، تاریخ و دیگر موضوعات:۔ مذکورۃ الصدر بیانات کی روشنی میں ہم پر واجب ہو جاتا ہے کہ ہم ابنِ حزم کے کلامی آراء کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابنِ حزم کا زاویۂ نگاہ متعدد مسائل مثلاً صفات باری، افعال الانسان اور مرتکب کبائر میں امام اشعری سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔ علم کلام میں آپ نے چند ایسے مسائل کا اتباع کیا ہے جو اس کتاب و سنت سے ماخوذ و مستنبط ہیں۔ ان کے استنباط میں وہ نصوص کی صرف لغوی تفسیر کرتے ہیں جیسا کہ آیات متشابہات اور ان آیات میں جن سے خدا کی تشبیہ کا وہم پڑتا ہے۔ ابنِ حزم نے ان کی صرف ظاہری تفسیر و توضیح کی ہے۔ لہٰذا ہم افکارِ ابنِ حزم کے اس گوشہ کی جانب متوجہ ہوں گے مگر ایجاز و اختصار کے ساتھ طوالت سے اجتناب کریں گے۔

ابنِ حزم نے تاریخ کی طرف بھی توجہ دی تھی اور اس کے دقیق و عویص جزو کو اپنی

تحقیقات کا موضوع بنایا اور وہ —— انساب —— ہے۔ علم الانساب میں آپ اپنی طرزِ خاص کے موجد ہیں۔ پھر آپ نے تاریخ کے اس گوشہ پر بھی اظہارِ خیال کیا جس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے اور وہ صحابہ کرام کا باہم موازنہ و مفاضلہ ہے۔ آپ نے اس موضوع پر ایک رسالہ بھی سپرد قلم کیا جس کی بناء پر آپ پر ناصبی ہونے کا اتہام لگا۔ مختصراً اس پر روشنی ڈالنا بھی ضروری ہے تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ آپ بنو امیہ کی حمایت و عصبیت کے جرم میں فی الواقع ناصبی ہو گئے تھے یا یہ محض بغض عداوت کی کرشمہ سازی ہے۔

ابن حزم نے فلسفیانہ دراسات سے بھی دلچسپی لی تھی۔ منطق سے آپ کو خصوصی لگاؤ تھا۔ اس میں آپ نے اپنی کتاب التقریب تصنیف کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کتاب میں آپ سے غلطیاں سرزد ہوئیں۔ اس کے منطقیانہ اصول ارسطو کے بھی خلاف ہیں۔ لہٰذا اس کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ آیا ارسطو کی مخالفت ہی کو ناقابل تصیح خطاء قرار دیا جاتا ہے۔ یا فی الواقع اس میں اغلاط موجود ہیں؟ اور کیا منطق میں ارسطو کی مخالفت کرنے والے آپ اولین شخص تھے یا پہلے بھی کسی نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہے؟

ابنِ حزم نے نفسیات و اخلاق کے علوم کو بھی موضوع نظر و فکر بنایا تھا۔ ان موضوعات اور ان کے اساسات و مناہج کی تحقیق و تلاش بھی ضروری ہے جن پر آپ چلے اور ان نتائج کی نشان دہی کرنا بھی ہمارا فرض ہے جن تک آپ کو رسائی حاصل ہوئی۔ نیز یہ کہ علماءِ اخلاق کی نگاہ میں ابنِ حزم کے یہ نظریات کس قدر و قیمت کے حامل تھے۔

بالآخر ابن حزم وہ عظیم فقیہ تھے جو اپنی فقہ کی راہ پر ایک مجتہد مستقل کی حیثیت سے گامزن رہے اگرچہ آپ نے فقہ ظاہری کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا تھا۔ تفصیل و تحقیق کا اصل مقام یہ ہے اور یہی ہماری دراسات کا مطلوب و مقصود ہے۔

۱۷۹۔ ظواہر نصوص سے احتجاج اور ابنِ حزم:۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم اپنی دراسات فقہیہ میں ایک خاص طرز کے پابند رہتے تھے یا یہ کہ ان کے علمی مزاج کی بناء پر ایک خاص طریقہ انہیں پسند آگیا تھا اور دل پر غلبہ حاصل کر چکا تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ عقائدی مسائل پر بحث کرتے ہوئے بھی آپ اپنے فقہی انداز سے باہر نکلنا گوارا نہیں کرتے۔ جن دراسات اسلامیہ

میں آپ صرف اسلامی فرقوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے ہیں ان میں بھی آپ کا وہی طرز و منہاج نمایاں نظر آتا ہے۔ جب آپ معتزلہ کے عقلی قیاسات کی تردید میں قلم اُٹھاتے ہیں تو ایسے محسوس ہوتا ہے جیسے برہانی جدلیات کا ماہر فلسفی صرف عقلی احکام کی مدد سے زورِ استدلال پیدا کر رہا ہو۔ اس کے ماسوا آپ کے تمام قضایا جن پر آپ کے عقائد مبنی ہوتے ہیں۔ صرف نصوص سے ماخوذ و مستنبط ہوتے ہیں۔ خواہ ان نصوص کا تعلق کتاب اللہ سے ہو یا سنت سے۔ خلاصہ کلام آپ عقائد و فروع میں ظاہری المسلک ہیں اور آپ کا طرۂ امتیاز نصوص و آثار سے استدلال کرنا ہے۔
جب آپ کا روئے سخن دیگر اہلِ مذاہب یا منکرین حدیث کی طرف ہوتا تو آپ محض عقلی استدلال پیش کرتے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ آپ کے دو منہاج تھے (۱) منہاج عقلی (۲) منہاج اسلامی۔ دراساتِ مختلفہ میں ہر علم و فن پر بحث کرتے ہوئے آپ کا ایک خاص جزئی انداز ہوتا ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک طرز میں مل جاتا ہے۔ آپ کے ہر طرزِ بحث میں علم سے وابستگی صاف نظر آتی ہے۔ مثلاً آپ کے دراساتِ نفسیات و اخلاق جو خالص تجربہ و استقراء پر مبنی ہیں۔ تاریخ میں آپ کا طرزِ بحث و نظر، تدقیق و تفحص کی غمازی کرتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ابن حزم کے تمام مناہج و مسالک پر غور و فکر کرنا ہمارے لئے از بس ناگزیر ہے پہلے ہم آپ کے دونوں عمومی مناہج فکری کا جائزہ لیں گے۔ پھر آپ کے طریق جدل و بحث اور اندازِ تسوید و تحریر کے متعلق اپنا نقطہ نظر واضح کریں گے۔

۲۵- ابنِ حزم کا عام عقلی منہج و مسلک

۱۸۰- ابنِ حزم کا عقلی منہاج :- ابن حزم اپنے مجادلات میں چند ایک عقلی قیاسات کے پابند تھے جن سے باہر نکلنا آپ کو گوارا نہ تھا۔ اگر خصم ان سے راہِ فرار اختیار کرنے کی کوشش کرتا تو آپ بزور اسے ان قیاسات کی طرف کھینچ لاتے تھے اور اس کے حق میں ایسے تند و تیز کلمات کہتے کہ اسے راہِ راست پر آتے ہی بن آتی یا وہ ان قیاسات کو اس کے طعن و تشنیع کی اساس قرار دیتے۔ اگر اس کے ساتھ خطاب کرنا دشوار ہوتا تو لکھ کر اس کی تردید کرتے۔

ابنِ حزم نے اپنی کتاب التقریب میں اس منہاج کی نشان دہی کی ہے جس کے وہ جدلیات کے دوران پابند رہتے ہیں۔ اپنی کتاب الفصل میں انہوں نے اس کے ایک جزو کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ "الفصل" میں بیان کردہ جزو اس منہاج پر روشنی ڈالنے کے لئے کافی ہے لہٰذا ہم اسی پر اعتماد کریں گے۔

۱۸۱- بدیہیات اور بنی نوع انسان :- ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ انسان بحیثیتِ انسان بدیہیات سے آگاہ ہے۔ وہ بدیہیات کو علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس لئے کہ ہر نفسِ سلیم از خود بلا تعلیم و تلقین بدیہیات سے آگاہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک بچہ بھی بدیہیات کو جانتا اور مانتا ہے۔ جس بات کو وہ ان بدیہیات سے متصادم سمجھتا ہے جن کا علم اس کی ذات میں راسخ ہو چکا ہے وہ اسے ٹھکرا دیتا ہے۔ ابن حزم بدیہیات کی مثال دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جُزو کُل کی نسبت چھوٹا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صغیر السن بچہ بھی اس کا ادراک کر سکتا ہے یہاں تک کہ سنِ تمیز کو پہونچنے سے قبل ہی وہ اس سے آشنا ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بچے

کو ایک کھجور دیں تو وہ دوسری طلب کرتا ہے اور جب تیسری دے دیں تو وہ مزید خوش ہوتا ہے۔ پھر ابنِ حزم چند بدیہیات کا ذکر کرتے ہیں جن کا علم انسان کی طبیعت میں واضح ہو چکا ہوتا ہے۔ مثلاً بچہ اس حقیقت سے آشنا ہے کہ دو متضاد چیزیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اگر تم بچے کو بزور کھڑا رہنے کا حکم دو تو وہ رونے لگے گا۔ اور بیٹھنے کی کوشش کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے بخوبی معلوم ہے کہ اٹھنے اور بیٹھنے کے دونوں کام بہ یک وقت انجام نہیں پا سکتے۔ بچہ یہ بھی جانتا ہے کہ جسم واحد بہ یک وقت دو جگہوں میں مقیم نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ کسی جگہ جانا چاہتا ہو اور آپ اسے روک لیں تو رونا شروع کر دے گا اور کہے گا کہ مجھے جانے دیجئے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ جب تک وہ یہاں مقیم ہے اس جگہ نہیں پہونچ سکتا جہاں وہ جانا چاہتا ہے۔ بدیہیات میں سے بچہ کو یہ بھی معلوم ہے کہ دو جسم یکجا نہیں سما سکتے آپ دیکھیں گے کہ جہاں وہ بیٹھنا چاہتا ہے آپ سے لڑ جھگڑ کر وہ جگہ حاصل کرے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس جگہ میں اس کے ساتھ دوسرے شخص کی گنجائش نہیں۔ اگر تم بچے کو یہ کہو کہ دیوار پر جو چیز پڑی ہے ذرا پکڑا دیجئے جبکہ دیوار سے وہ چیز اٹھانے پر قادر نہ ہو تو وہ کہے گا کہ میرا ہاتھ وہاں نہیں پہونچتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے معلوم ہے کہ طویل چیز قصیر کے مقابلہ میں زائد ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ جو چیز حاصل کرنا چاہتا ہے اس کی طرف چل کر جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچے کو اس چیز کا بخوبی علم ہے کہ چلنے سے یہ فاصلہ طے ہو جائے گا اگرچہ وہ اپنے ان معلومات کے اظہار و بیان پر قادر نہ ہو۔

بچے کو یہ بھی معلوم ہے کہ غیب کی باتیں کسی کو معلوم نہیں۔ کیونکہ جب تم اس سے کوئی ایسی بات پوچھو جس سے وہ ناواقف ہو تو وہ انکار کر دے گا اور کہے گا کہ مجھے علم نہیں۔

بچہ حق و باطل کے باہمی فرق سے بھی آگاہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ کوئی بات بتلائے گا تو ممکن ہے بعض اوقات اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ جب تک کسی ذریعہ سے اس کی تصدیق نہ ہو جائے، جب اس کی تائید ہو جائے گی تو وہ مطمئن ہو جائے گا۔

بچہ اس حقیقت سے بھی آگاہ ہے کہ ہر چیز کسی نہ کسی زمانہ میں ہوتی ہے۔ جب اس سے کوئی بات کہو تو وہ دریافت کرے گا کہ وہ کب وقوع پذیر ہوئی؟ بچہ جانتا ہے کہ ہر چیز کی ایک ماہیت اور طبیعت ہوتی ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتی۔ جب وہ کوئی ایسی

چیز دیکھتا ہے جس سے ناواقف ہو تو پوچھتا ہے۔ یہ کیا ہے؟ جب اس کا نام کر دیا جاتا ہے تو خاموش ہو جاتا ہے۔

بچے کو معلوم ہے کہ فعل فاعل کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا جب کسی چیز کو دیکھتا ہے تو فوراً کہتا ہے اسے کس نے بنایا؟ اور کبھی اس پر قناعت گزین نہیں ہوتا کہ یہ چیز کسی عالم کے بغیر وجود میں آ گئی۔ اسی طرح بچہ جانتا ہے کہ خبر سچی بھی ہوتی ہے اور جھوٹی بھی۔ اسی لئے وہ بعض خبروں کو مانتا ہے اور بعض کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ بعض میں توقف کر دیتا ہے۔ یہ تمام امور ایسے ہیں کہ سب لوگوں کی ابتدائی زندگی میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح ابن حزم بدیہیات کی مثالیں ذکر کئے جاتے ہیں اور انہیں علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں انسان بخوبی جانتا ہے کہ غیب کے علم میں تعارض نہیں ہوتا جب ایک شخص آکر کوئی خبر بتائے پھر دوسرا شخص آئے جو پہلے سے نہ ملا ہو اور بعینہٖ وہی بات ذکر کرے تو اس پہلی بات کی تصدیق ہو جائے گی اور اگر دوسرے کی بات کسی ایک واقعہ میں بھی پہلے سے مختلف ہو تو دونوں میں سے کسی کی بھی تصدیق نہیں کی جا سکے گی۔

ابن حزم فرماتے ہیں:۔

”جس خبر کے روایت کرنے والے دو یا دو سے زیادہ اشخاص ہوں وہ الگ الگ ہوں اور کبھی ان کی ملاقات نہ ہوئی ہو اس کے باوجود وہ روایت کرنے میں یک زبان ہوں تو ایسی خبر حتمی اور قطعی ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ قبل ازیں وفات پا چکے ہیں ہم ان کی موت کی تصدیق کرتے ہیں اور جو پیدا ہوئے ان کی ولادت کی خبر کو بھی درست تسلیم کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس معزول شدہ لوگوں کی معزولی امراء کی امارت، مریضوں کی علالت، تندرستوں کی صحت یابی، مصیبت زدہ کی مصیبت زدگی، بلاد بعیدہ، گذشتہ واقعات سلاطین و ملوک، انبیاء علیہم السلام اور ان کے مذاہب و ادیان، علماء اور ان کے اقوال، فلاسفہ اور ان کی حکیمانہ باتیں ہم ان سب کو بلا مشاہدہ صحیح تسلیم کرتے ہیں۔“

۱۸۲- بدیہیات معیارِ حق و صدق ہونے کے لحاظ سے:- یہ ہیں وہ بدیہیات جن کو ابنِ حزم

علم النفس کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اور جن کو اپنے عقلی مجادلات کی معیار قرار دیتے ہیں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ بدیہیات ہیں جو علمِ انسان کی اساس اولین ہیں اور یہ عقل و شعور کی خاصیت کا مظہر ہیں جس کی بناء پر انسان کو حیوانات کے مقابلہ میں افضل قرار دیا گیا ہے۔ ابنِ حزم کا خیال ہے کہ انسان کو اپنی تفکیرِ عقلی کی چار دیواری میں گم نہیں ہو جانا چاہیئے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ وہ اپنے معلومات کو ان بدیہیات کی میزان میں تولتا رہے اور اس کسوٹی پر گستا رہے جو شبہات کی آمیزش سے پاک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ حزم کی رائے میں منطقی مقدمات کو بھی اسی معیار پر پرکھنا چاہیئے۔

فکر انسانی میں جو غلطی واقع ہوتی ہے، یا علماء کے مابین ادراکاتِ عقلیہ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا منشاء مصدر بدیہیات کا اختلاف نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اختلافات میں بدیہیات سے بہت دُور نکل جاتے ہیں۔ بعض اوقات مقدمات اس قدر طویل و کثیر ہوتے ہیں کہ انہیں بدیہیات کی کسوٹی پر پرکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال گویا حساب ایسی ہے کہ اس میں جس قدر ہندسے زیادہ ہوں گے غلطی کا امکان بڑھتا جائے گا اور نتائج بھی مختلف ہوں گے۔ ہندسے جتنے کم ہوں گے اسی قدر غلطیاں کم ہوں گی اور نتائج میں بھی اختلاف رونما نہ ہوگا۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:-

"ان مقدمات یعنی بدیہیات کے سوا استدلال کی کوئی صورت ہی نہیں اور کوئی چیز تبھی درست ہو سکتی ہے، جب ان کے معیار پر پوری اترتی ہو۔ ان خدمات میں سے کوئی مقدمہ جس چیز کے حق میں صحت کی شہادت دے وہ صحیح ہے اور جس کے حق میں شہادت نہ دے وہ باطل اور ساقط عن الاحتجاج ہے۔ اتنا فرق ہے کہ بعض اوقات ان بدیہیات کی طرف قریب سے رجوع کیا جاتا ہے اور بعض اوقات دُور سے۔ جب قریب سے رجوع کیا جائے تو ہر شخص کے لئے اس کا سمجھنا آسان ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں جب مقدمات مذکورہ بعید ہوں تو استدلال کرنے میں دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور

اس میں غلطی بھی واقع ہو جاتی ہے۔ البتہ غیر معمولی فطانت و ذہانت سے بہرہ ور اشخاص غلطی سے محفوظ و مصئون رہ سکتے ہیں۔ استدلال میں غلطی واقع ہونے کا یہ معنی نہیں کہ جس چیز کو ان مقدمات پر پرکھا جا رہا ہے وہ حامل حق و صواب نہیں یا وہ مقدمات نادرست ہیں۔ بلاشبہ وہ دونوں حق ہیں۔

اس کی مثال ہندسوں سے دی جا سکتی ہے۔ جب ہندسے کم ہوں تو ان کو جمع کرنا آسان ہے اور ان میں غلطی کا امکان بھی کم ہوتا ہے اس کے برعکس جب اعداد زیادہ ہوں اور ان کے جمع کرنے میں زیادہ عمل کی ضرورت ہو تو انہیں جمع کرنا دشوار ہوتا ہے اور اس میں غلطی کا احتمال بھی زیادہ ہوتا ہے۔ کوئی غیر معمولی ذہن کا حساب دان اگر ہو تو وہ الگ بات ہے۔ اس سلسلہ میں قریب و بعید مقدمات کی کوئی خصوصیت نہیں یہ دونوں ہی حامل حق و صواب ہیں اور ان میں کسی ایک کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اور نہ ہی کوئی مقدمہ دوسرے کے معارض ہوتا ہے[1]۔"

یہ بیانات اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ ابنِ حزم کے نزدیک بدیہیات عقلیہ مقدمات منطقیہ اور عام دراساتِ عقلیہ کے درمیان گہرا اور محکم رشتہ پایا جاتا ہے۔ ابنِ حزم مزید کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحابِ فکر و نظر ان مقدمات میں جو مبنی بر بدیہیات ہوتے ہیں باہم متحد الخیال ہوتے ہیں مگر خطاء اور اختلاف کے مورد و مصدر کا راز درحقیقت فکری مسائل کے ان بدیہیات سے دور ہونے میں مضمر ہے۔ ان دونوں میں باہم اس قدر بُعد پایا جاتا ہے کہ پیش پا افتادہ مسئلہ یا حادثہ کو ان بدیہیات کی کسوٹی پر پرکھنے میں بڑے طویل عمل کی ضرورت پڑتی ہے جس میں عقلی مقدمات کو استعمال کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے کہ جب کسی سلسلہ کے جملہ مقدمات قابلِ تسلیم نہ ہوں گے تو اختلاف اور غلطی کا مقام دراصل وہ ہے۔ البتہ اگر ایک مرتبہ بدیہیات تک رسائی حاصل ہو جائے تو مسلک حق و صداقت پوری تابانی و درخشانی کے ساتھ ابھر کر سامنے آ جاتا ہے۔

۱۸۳- بدیہیات سے انکار کے وجوہ و اسباب: بدیہیات سے دور ہونے کے بغیر بھی ابنِ حزم کی رائے

[1] کتاب الفصل لابن حزم ج ۱ ص ۷

میں غلطی واقع ہو سکتی ہے۔ اور اس کی وجہ فسادِ فکر و نظر اور مقدمات کے سلسلہ کو بدیہیات کے ساتھ جوڑنے میں غلطی کرنا ہے۔ یہ فکری فساد و ضلال، ہوا و ہوس، شہوات نفسانی۔ اور کسی مذہب خاص سے تعصب کی بنا، پر جنم لیتا ہے۔ چنانچہ آفت فکرِ انسانی پر مسلط ہوتی ہے اس کو غلطی میں مبتلا کر دیتی ہے اور اس طرح فکرِ انسانی بدیہیات تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ بعض اوقات، یہ آفت اتنی زیادہ طاقت ور ہوتی ہے کہ مقدمات کے انکار پر مجبور کر دیتی ہے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں :-

"کوئی شخص بقائمی ہوش و حواس اس امر میں شبہ نہیں کر سکتا کہ بدیہیات کسی شک و شبہ کے بغیر صحیح ہیں۔ ان کو جاننے کے بعد صرف وہی شخص ان میں متردّد رہ سکتا ہے جو ماؤف الدماغ ہو اور عقل و تمیز سے بہرہ ور نہ ہو یا غلط خیالات کا شکار ہو چکا ہو۔ جیسے صفراوی مزاج شخص شہد کو کڑوا سمجھتا ہے یا جس طرح بعض اشخاص کے حواس میں خرابی پیدا ہو جاتی ہے جس کی بناپر ان کی عقل میں فساد پیدا ہو جاتا ہے[۱]۔"

ابنِ حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ افکار میں غلطی جس طرح مسائل زیرِ بحث کے بدیہی مقدمات سے دور ہونے کی بنا پر واقع ہوتی ہے اسی طرح عقل کے ماؤف ہونے، نیز ایسے ضعفِ طبعی جس کی بنا، پر کوئی شخص پیش آمدہ امور کو اصول پر رکھ کر پرکھنے سے قاصر ہو یا جمود و تعصب کی وجہ سے بھی انسان غلطی کا شکار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا طالبِ حقیقت کا اولین فریضہ ہے کہ وہ اپنے فکری قوائے کا امتحان کرتا رہے تاکہ کسی ایسی چیز میں نہ جا پڑے جو اس کی استطاعت کی حدود سے خارج ہو۔ کیونکہ ہر انسان کے لئے وہی کام آسان ہے جس کے لئے اس کی تخلیق عمل میں آئی ہو۔ طالب حق کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان اشیا سے کنارہ کش رہے جو پیش آمدہ امور کو اصول پر رکھ کر پرکھنے سے مانع ہوں ایسی حالت میں غور و فکر سے باز رہے۔ جب وہ کسی ایسی چیز سے متاثر ہو جو اسے امور و مسائل کو بدیہیات اولیہ کی طرف لوٹانے سے روک رہی ہو۔ ہمیشہ غیر محدود نگاہ سے

---

[۱] کتاب الفصل لابن حزم ج ا ص ۶۔

امور کا جائزہ لیتا رہے تاکہ حق جہاں کہیں بھی ملے اسے سیدھی طرح سے پالے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محدود نگاہ ہمیشہ صداقت سے منحرف رہتی ہے۔ فکر و نظر کی کجی کو تلاش کرتی رہتی ہے۔ حالانکہ حق کی طرف پہونچانے والا راستہ ہمیشہ سیدھا ہوتا ہے جس میں نہ کجی ہوتی ہے اور نہ انحراف۔

۱۸۴۔ حواس سے غلطی کا صدور :- عقلی بدیہیات پر یقین رکھنے اور انہیں حق و باطل کا معیار قرار دینے کے باوجود ابن حزم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ حواس سے غلطی بھی سرزد ہو جاتی ہے جیسا کہ سابقاً ذکر کردہ عبارت سے عیاں ہے۔ مگر یہ غلطی حواس کی خرابی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے محسوسات میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ لہٰذا تمام عقلی احکام کو حواس پر مبنی قرار دینا درست نہیں کیونکہ حواس غلطی بھی کر سکتے ہیں۔ اگر آنکھ میں خرابی ہو تو دیکھنے والا ایک کو دو سمجھتا ہے۔ اسی طرح اگر قوت ذائقہ میں کچھ خرابی ہو تو انسان کڑوی چیز کو بھی شیریں تصور کرنے لگتا ہے ایسے شواہد و دلائل لاتعداد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء و امور پر صرف حواس کی بناء پر ہی حکم صادر نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے کچھ اور بھی ذرائع ہیں۔ دیکھئے ایک سلیم النظر آدمی کو دور سے کوئی چیز چھوٹی نظر آتی ہے اور قریب سے بڑی۔ اگر اشیاء پر صرف حواس ہی کی بناء پر حکم صادر کیا جا سکتا تو ایک ہی چیز کی جسامت قرب و بعد کے اعتبار سے مختلف ہوتی۔ لہٰذا یہ ضروری ٹھیرا کہ کسی چیز کی جسامت کا فیصلہ کرتے وقت کسی حسی یا فکری مقیاس کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے تاکہ حواس کا اختلاف عقل کے حکم صادر کرنے میں غلطی کا باعث نہ ہو۔

۱۸۵۔ حقائق الاشیاء اور ابن حزم :- اگرچہ ابن حزم کو اس امر کا اعتراف ہے کہ حواس سے غلطی کا احتمال ہوتا ہے اور محسوسات پر صرف حواس کی بناء پر حکم نہیں لگایا جا سکتا تاہم وہ حقائق الاشیاء کا انکار کرنے والے سوفسطائیہ پر حقائق میں شک و شبہ کرنے اور یہ کہنے کی بناء پر کہ اشیاء کی حقیقت وہی ہوتی ہے جو کچھ سمجھنے والا اپنے اعتقاد میں اسے سمجھ لے۔ شدید ترین تنقید کرتے ہیں۔

ابن حزم حقائق الوجود پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ اوصاف ہوتے ہیں جن کی بناء پر حس و عقل دونوں ان کے پہچاننے میں کامیاب

ہو جاتی ہیں۔ البتہ صرف حواس کی مدد سے ان کی پہچان دشوار ہے۔ اگر حواس کسی چیز کی منظر کشی میں غلطی کرتے تو یہ ان کا قصور ہے نہ کہ محسوسات کا۔ باقی رہا یہ مسئلہ کہ بعض اوقات حواس ہیں محسوسات کی صورت بدل جایا کرتی ہے۔ ابن حزم اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"حواس اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ ان میں محسوسات کی کوئی صفت صرف اس لئے تبدیل ہو جاتی ہے کہ حواس ماؤف ہوتے ہیں۔ اگرچہ محسوسات میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ یہ ایسا بدیہی اور مشاہدہ پر مبنی امر ہے کہ اس پر کسی دلیل کا طلب کرنا درست نہیں ہے[1]"

۱۸۴۔ طبائع و عادات کا ناقابلِ تبدیل ہونا:۔ ابن حزم اپنے عقلی و تجرباتی مسلک و منہج میں اس راہ پر گام زن ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالمِ کون و مکان اور مخلوقاتِ ارضی میں ایسے اصول منضبط کر رکھے ہیں جو یوں تو تبدیل نہیں ہوتے البتہ گاہے خارقِ عادت کے طور پر بندوں پر یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہی فاعلِ حقیقی، صاحبِ ارادہ اور مختارِ کل ہیں ان کو تبدیل بھی کر دیتے ہیں۔

ابنِ حزم ارقام فرماتے ہیں:۔

"تمام طبائع و عادات خدا کی پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے انہیں پیدا کیا، اور طبیعت میں یہ صفت ودیعت فرمائی کہ وہ قابلِ تبدیلی ہے اور ہر سلیم العقل انسان اسے تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً انسان کی طبیعت میں یہ بات رکھی گئی ہے کہ وہ سلیم العقل ہو، ماؤف الدماغ نہ ہو تو وہ علوم و صناعات میں دسترس حاصل کرتا ہے۔ گدھے اور خچر کی طبیعت میں یہ بات رکھی گئی ہے کہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں۔ اسی طرح گندم سے جَو یا اخروٹ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تمام مخلوقاتِ ارضی کا حال ہے۔ سبھی لوگ اس کا اعتراف کرتے ہیں اسی کا نام طبیعت ہے۔ کیونکہ موصوف میں صفات ایسی ہوتی ہیں جو ذاتی

---

[1] کتاب الفصل ج ۱ ص ۸۔

ہوتی ہیں اور ان کے زوال کا کوئی امکان نہیں ہوتا الا یہ کہ ان صفات کا حامل مفقود ہو جائے اور ان کا نام باقی نہ رہے۔ مثلاً شراب کے اوصاف اگر زائل ہو جائیں تو اس کا نام سرکہ ہو جائے گا۔ اور اسے شراب نہیں کہیں گے۔ بہر حال جس چیز میں بھی کوئی ذاتی صفت پائی جاتی ہو۔ اس کا یہی حال ہے"۔[1]

ابنِ حزم بیان کرتے ہیں کہ اشیاء کے اوصاف ان کے خواص لازمہ ہیں اور خدا کے پیدا کردہ ہیں۔ یہ ابدی ہیں۔ لہٰذا ان میں تبدیلی کا کوئی احتمال نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس عالمِ ارضی، تمام بنی نوع آدم اور کائناتِ ارضی کی ہر چیز کو کچھ طبعی عادات کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ اور ان کا انکار صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو حقائق الاشیاء کا منکر ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ حزم اشاعرہ پر شدید تنقید کرتے ہیں اور انہیں سوفسطائیہ سے تشبیہ دیتے ہیں، جو حقائق الاشیاء کے منکر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ طبائع وعادات کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابنِ حزم مسئلہ زیرِ بحث میں اپنے کلام کو یہاں ختم کرتے ہیں:۔

"اشیاء کے خواص وقوانین کے بارے میں یہ ہے حقیقتِ کلام! خواص الاشیاء کو نہ ماننے والے سوفسطائیہ ہیں جو کہتے ہیں کہ حقائق الاشیاء کوئی چیز نہیں"۔

۱۸۷۔ طبائع الاشیاء استقراء سے معلوم ہوتے ہیں:۔ ابنِ حزم اپنے منہاجِ عقلی میں اسی شاہراہ پر جاری وساری رہتے ہیں۔ وہ مقدمات کی جانچ پڑتال کے لئے ان کو ایسے بدیہیات کی طرف لوٹاتے ہیں فطرت سلیمہ جن کا اثبات کرتی ہے۔ محسوسات کا جائزہ لینے میں وہ صرف حواس پر اعتماد نہیں کرتے۔ وہ اشیاء کے حقائق ثابتہ پر یقین رکھتے ہیں اور ان کا انکار کرنے کی بنا پر سوفسطائیہ پر شدید پر شدید نکیر کرتے ہیں۔ حقائق الاشیاء کو تسلیم کر لینے کے بعد وہ ان کے طبائع وعادات کا اعتراف کرتے ہیں؟ خداوند کریم نے ان میں ودیعت کر رکھے ہیں بغیر اس کے ارادہ یا قدرت کو محدود ومقید کر دیا جائے۔

کائنات عالم اور نفوس انسانی کے طبائع وعادات معلوم کرنے میں ابنِ حزم

---

[1] کتاب الفصل ج ۵ ص ۱۶۱۔

استقراء پر اعتماد کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص مخلوقاتِ ارضی میں سننِ الٰہی کو معلوم کرنا چاہتا ہو۔ اور موجوداتِ عالم میں ایسے قوانین کو تلاش کرنے کے درپے ہو جو یکساں طور پر ہر چیز میں موجود ہیں یا ایسی صفات کی طلب و تحقیق اس کا مطلوب و مقصود ہو جو اشیاء میں ربط پیدا کرتیں اور ان کو حکم واحد میں جکڑ دیتی ہیں حالانکہ اشیاء کے ذوات و اشخاص میں تعدد پایا جاتا ہے ایسے شخص کے لئے استقراء سے بہتر اور کوئی طریقہ نہیں۔

آپ کی کتاب طوق الحمامہ اور مداواۃ النفوس ابن حزم کے استقراء تام اور اس سے پیدا شدہ نتائج کی بہترین مثال ہیں۔

۱۸۸-ابن حزم کی تاریخی تحقیقات:- بلاشبہ جو شخص ابن حزم کی طرح تاریخی معلومات کی تہ تک پہونچنا چاہتا ہے استقراء اس کے لئے بے حد ضروری ہے۔ آپ کی تاریخی تحقیقات اس امر کا روشن ثبوت ہیں کہ آپ میں تلاش و تحقیق کی قدرت کس حد تک پائی جاتی ہے۔ اس کی واضح ترین مثال آپ کا رسالہ نقط العروس ہے۔ یہ مختصر علمی تاریخی استقراء کا عمدہ ترین نمونہ ہے۔ اس رسالہ میں ابن حزم پہلے ان لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جن کو خلفاء نے اپنا ولی عہد بنایا تھا۔ پھر ان خلفاء کا ذکر کرتے ہیں جو القاب سے ملقب ہوئے۔ پھر ان خلفاء کے نام گناتے ہیں جو اپنے والد کے حین حیات خلیفہ قرار پائے۔ آپ اس سلسلہ میں مشرق سے لے کر مغرب تک خلفاء کی چھان بین کرتے ہیں۔ بعد ازاں انہوں نے ایسے خلفاء کے ناموں کی فہرست پیش کی ہے جن کے نام یا لقب کے ساتھ "دولت امت یا ملت" کے الفاظ آتے ہیں۔ مثلاً سیف الدولۃ، عضد الدولۃ، غیاث الامۃ، سیف الملۃ۔ پھر سلسلہ کلام کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں:-

"پھر خلافت کی وہ شوکت و عظمت جاتی رہی اور مشرق و مغرب سے اس کا رعب اٹھ گیا یہاں تک کہ منڈیوں کے دلال اور گھٹیا قسم کے لوگ خلفاء کے ناموں سے موسوم ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ دکھانا منظور تھا کہ یہی وہ خلافت تھی جس کے لئے وہ دوسروں سے لڑتے اور اسے اپنے لئے سرمایہ کبر و غرور سمجھتے تھے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس

ارشادِ گرامی کی صداقت ثابت ہوئی۔ آپ نے فرمایا:۔

"حقیقٌ اَلّا یرفع الناس شیئاً اِلّا وضعہ اللہ۔"	(لوگ جس چیز کو بلند کرتے ہیں خدا اسے نیچا کر دیتے ہیں۔)

اس سے حقیقت یہ واضح ہوئی کہ اصل کام خدا کی عبادت، عدل و انصاف، اخلاق جلیلہ اور لوگوں کو کتاب و سنت کی تعمیل پر آمادہ کرنا ہے۔ یہ وہ امورِ عظیمہ ہیں کہ کوئی سبک سر اور ضعیف طبع آدمی ان کو انجام نہیں دے سکتا۔ اسی سے طاقت ور اور باہمت آدمی کی فضیلت ناکارہ لوگوں پر واضح ہوتی ہے۔ نام تجویز کر لینا کسی کے لئے باعثِ فضیلت نہیں کیونکہ یہ تو ہر کمینہ اور ادنیٰ آدمی بھی کر سکتا ہے۔

"وَلِلّٰہِ الاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَحَسْبُنَا اللّٰہُ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ"[1]۔

ابنِ حزم اسی طرح ولاۃ و حکام کے بڑے بڑے القاب و آداب ذکر کئے جاتے ہیں اور پھر ان کا زوال و انحطاط ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان تحقیقات کے نتائج پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۱۸۹۔ عقلی استدلال کے مواقع:۔ اب ہم ابنِ حزم کے عقلی استدلال کا تذکرہ کریں گے جسے وہ اپنے مجادلات اور ان عقلی مباحث کے دوران اختیار کرتے تھے جن میں وہ نصوص کتاب و سنت اور آثارِ صحابہ و تابعین کو بالکل پیش نہیں کرتے تھے بلکہ صرف عقلی دلائل پر اکتفاء کرتے تھے۔ یہ طرزِ استدلال آپ دو جگہ اختیار کرتے تھے۔

اوّل:۔ جب اعداءِ اسلام مثلاً یہود و نصاریٰ اور فلاسفہ اسلام کو ہدفِ طعن بناتے تو ابنِ حزم ان کے خلاف عقلی تیر و تفنگ کو استعمال کرتے اور ان کے بیان کردہ مقدمات کو عقلِ سلیم کی روشنی میں جانچتے پرکھتے۔ ابن حزم کی رائے میں حقائق کے فہم و ادراک کے لئے سب سے بہتر طریق یہی ہے۔ عقلی طرزِ تکلم کے علاوہ ابنِ حزم مخالفین کے اقوال میں تناقض ثابت کر کے اور ساتھی کے علماء و کتب سے ان کی تردید کر کے

---

[1] نفط العروس ص ۸۶۔

الزامی طریقِ جدل و بحث اختیار کرتے تھے اور اس طرح انہیں خاموش کرا دیتے تھے۔

دوم:- ابنِ حزم کے عقلی طرزِ استدلال کا دوسرا مقام ان کے دراساتِ اخلاق، احوالِ نفوس اور ان کے امراض و معالجات ہیں۔ آپ ان میں عقل سے یوں کام لیتے جیسے کوئی طبیبِ حاذق جڑی بوٹیوں کی شناخت کرتا ہے اور ان کا تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد ان بیماریوں کا علاج تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جن کے حالات سے پوری طرح بہرہ ور تھا۔ پھر بیماری کا علاج کر کے بارگاہِ ایزدی سے شفاء کا طالب ہوتا ہے۔ ابنِ حزم کی حیثیت اس باب میں ایک محقق و مدقق ایسی ہے جو منتشر و پراگندہ اجزاء کو باہم ملاتا اور ان سے ایک اخلاقی اور نفسیاتی دوا تیار کرتا ہے۔

سوم:- ابنِ حزم کے یہاں عقلی طرزِ استدلال کا ایک تیسرا مقام بھی ہے۔ جب مختلف اسلامی فرقے عقلی ہتھیاروں سے مسلح ہو کر ابنِ حزم کے خلاف صف آرا ہوتے تو یہ بھی ان کے خلاف عقلی تیروں کو استعمال کرنے پر اتر آتے۔ مثلاً معتزلہ ان کے شاگرد اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اوّل الذکر اسلامی فرقے عقلی طرزِ استدلال کے عادی تھے۔ اگرچہ وہ نصوصِ کتاب و سنت اور ضروریاتِ دین کو بھی تسلیم کرتے تھے۔

اشاعرہ اور ان کے برادر ماتریدیہ دلائل کتاب و سنت کی تائید مزید کے لئے معتزلہ کی طرح عقلی دلائل سے کام لیتے تھے۔ قطع نظر اس سے کہ شرعی دلائل سنتِ متواترہ سے ثابت ہوں یا بطریقِ اخبارِ آحاد۔

جب ابنِ حزم معتزلہ و اشاعرہ دونوں کے خلاف نبرد آزما تھے تو ان کے دلائل کا توڑ مہیا کرنے کے لئے عقلی طرزِ بحث و نظر کو اختیار کرنا ازبس ضروری تھا تاکہ مخالف کے خلاف انہیں ہتھیاروں سے لڑا جائے جنہیں وہ استعمال کرتا ہے۔

۲۶- اخلاق و نفسیات اور ابنِ حزم

۱۹۰- اخلاق و نفسیات میں ابن حزم کی ماہرانہ بصیرت :- یہ ہے ابنِ حزم کا عقلی اور تجرباتی طرزِ تحریر!

آپ کے وہ مضامین جو اخلاق و نفسیات سے متعلق ہیں اسی استقرائی اور تجرباتی مسلک و منہج پر مبنی ہیں۔ لہٰذا طرزِ استدلال کے بعد ہم اسے اپنا موضوعِ بحث بناتے ہیں۔

اگر ہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کو مستثنیٰ کر دیں تو ابن حزم واحد فقیہ تھے جنہوں نے اخلاق و نفسیات کو اظہارِ خیال کا موضوع بنایا۔ اس ضمن میں آپ نے دو رسالے لکھے ہیں :-

مداواۃ النفوس :- پہلا رسالہ مداواۃ النفوس ہے۔ اس میں انہوں نے لوگوں کے اخلاق و عادات پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ اخلاق ذمیمہ کی اصلاح کیونکر ممکن ہے۔
بعض ناشرین نے یا خود ابنِ حزم نے علیٰ اختلاف الروایات اس کا نام مداواۃ النفوس رکھا۔

طوق الحمامہ :- نفسیات کے متعلق آپ کا دوسرا رسالہ طوق الحمامہ ہے۔ ان دونوں رسالوں پر تنقید و تبصرہ ہم اپنا اولین فریضہ سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر دونوں رسالوں کے علاوہ ابنِ حزم اور کوئی کتاب نہ لکھتے تو بھی علماء میں آپ کو بلند مقام حاصل ہو جاتا۔ یہ دونوں رسالے قلیل الحجم ہونے کے باوصف مصنف کی عقل رسا اور اس مقامِ رفیع کی نشان دہی کرتے ہیں جس پر آپ فائز تھے۔

۱۹۱- رسالۃ الاخلاق :- یہ قلیل الحجم رسالہ آپ کی طرف منسوب ہے۔ ہم وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ ابن حزم نے اسے کب لکھا البتہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ زندگی کے آخری حصہ کی تصنیف ہے۔ یا کم از کم آپ نے پختہ عمر میں سرد و گرم کو آزمانے کے بعد لکھا جوانی میں یا آغازِ زندگی میں نہیں لکھا۔

اس رسالہ کا قاری قدم قدم پر محسوس کرتا ہے کہ ابن حزم نے اس میں اخلاقیات کے ان مسلمہ اصولوں پر اعتماد کیا ہے جو یونان کا ورثہ تھا اور دیگر کتب کی طرح عربی زبان میں منتقل ہوا۔ اس رسالہ میں ان عملی اخلاق کا تذکرہ بھی پایا جاتا ہے جو فارس و ہند میں عام طور سے معروف تھے اور جن کی وجہ سے ہندی لوگوں کے نفوس چمک اُٹھے تھے۔ ایسے اخلاق کا تذکرہ "کلیلہ و دمنہ" نیز عبداللہ بن مُقفّع کی ادب الصغیر اور ادب الکبیر میں ملتا ہے۔ ابن مقفع کی یہ دونوں کتابیں فارسی افکار سے ماخوذ ہیں اور فارسی افکار ہندی نظریات کا نچوڑ ہیں۔ رسالہ ہذا کا قاری اس تاثر کو نمایاں طور پر محسوس کرتا ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا اعتماد اخلاقیات میں صرف مذکورۃ الصدر کتب پر ہی نہ تھا بلکہ آپ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اخلاق کا استقراء اور تتبع کیا تھا ان سے ملے جلے، ان کے نفوس کی گہرائی میں اتر کر دیکھا اور آزمایا۔ یہ واضح ہے کہ عالم شباب میں ایسا کرنا تقریباً ناممکن ہے۔

۱۹۲۔ فضائل و رذائل کے اصول: بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ رسالہ کا مواد علم کے دو چشمہ ہائے صافی سے ماخوذ ہے۔

۱۔ وہ فلسفیانہ تعلیمات جو عقل پر مبنی تھیں۔

۲۔ آپ کے وہ خصوصی تجربات، جن کی بنیاد استقراء پر رکھی گئی ہے۔

قسم اول رسالہ سے صاف نمایاں ہے کیونکہ انہوں نے ارسطو کے وضع کردہ ضابطہ کو فضیلت و رذیلت کا معیار قرار دیا ہے۔ ضابطہ کا خلاصہ یہ ہے کہ فضیلت دو رذائل کے وسط میں ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن حزم بڑی دقیق عبارت میں اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"فضیلت افراط و تفریط کے درمیان ہوتی ہے۔ افراط و تفریط کی دونوں طرفیں مذموم ہیں اور فضیلت ان دونوں کے وسط میں ہوتی ہے۔"[1]

پھر افراطِ عقل کو اس کلیہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کہ وہ مذموم نہیں۔ فرماتے ہیں:۔

---

[1] رسالہ مذکورہ ص ۴۲

"عقل اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اس میں افراط نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احتیاط میں غلطی کرنا ضائع کرنے میں غلطی کا شکار ہونے سے افضل ہے۔"

ابنِ حزم اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ افلاطون کی طرح اصولِ فضائل کو چار امور میں محدود و محصور قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ بعض اصولوں سے انہیں اختلاف بھی ہیں۔ فرماتے ہیں :-

"فضائل کے اصول چار ہیں ہر فضیلت انہی سے ترکیب پاتی ہے وہ یہ ہیں :-

(۱) عدل (۲) فہم (۳) شجاعت (۴) سخاوت۔

اسی طرح رذائل کے اصول بھی چار ہیں۔ ہر رذیلت انہی سے مرکب ہوتی ہے۔ یہ مذکورہ اوصاف کی ضد ہیں۔ وہ یہ ہیں :-

(۱) ظلم (۲) جہل (۳) بزدلی (۴) بخل۔

علاوہ ازیں عفت و امانت، عدل اور سخاوت کی دو قسمیں ہیں[1]۔ ابنِ حزم پھر تفصیلاً بیان کرتے ہیں کہ جملہ فضائل مثلاً حلم، صبر وغیرہ۔ انہی اصولِ چہار گانہ سے ماخوذ ہیں۔

۱۹۳۔ ابنِ حزم یونانی افکار کے ناقلِ محض نہ تھے :- بلاشبہ یہ بیانات اس امر کی غمازی کرتے ہیں کہ فلاسفہ یونان نے علم الاخلاق کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا اس سے آپ کلیتہً آگاہ تھے۔ اگرچہ ابنِ حزم بعض اوقات ان کا نام ذکر نہیں کرتے تاہم ابنِ حزم کے تحریر کردہ مضامین سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ آپ فلاسفہ یونان کے اقوال سے باخبر تھے اور ان سے مستفید ہو چکے تھے۔ مگر ابنِ حزم ان کے اقوال کو اندھا دھند نقل نہیں کر دیتے بلکہ حسبِ عادت انہیں جانچتے پرکھتے اور ان میں سے پسندیدہ اقوال منتخب کر کے ان میں ذاتی طور پر اضافہ کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ کی حیثیت صرف ایک ناقل کی ہو بلکہ آپ دوسروں کے اقوال اخذ کر کے انہیں اپنی ذات میں گم کر دیتے تھے اور ان

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۶۶

پر اپنا شخصی اثر ڈال کر انہیں ظاہر کرتے تھے۔ صرف ان کے دہرانے پر اکتفاء نہیں کرتے تھے۔

یونانی افکار پر ابن حزم کو جو اعتماد تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے اخلاق کا مطالعہ عقلی اور تجرباتی حیثیت سے کیا، خالص دینی نقطۂ نظر نہیں۔ البتہ تمام ادیانِ سماوی، اخلاقِ فاضلہ کی دعوت دیتے ہیں۔ اسلام خاص طور پر اخلاق کی اہمیت واضح کرتا ہے۔ اسلام کی نگاہ میں سب سے بہترین انسان وہ ہے جس کے اخلاق پسندیدہ ہوں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "اگر تم لوگوں کو اپنے مال سے نہیں جیت سکتے تو حسن اخلاق سے انہیں اپنا بنالو" نیز فرمایا۔ میری بعثت اس لئے ہوئی ہے کہ میں اخلاق جلیلہ کی تکمیل کر دوں"۔

یہ ایک طے شدہ بات ہے۔ مگر رسالہ مداواۃ النفوس میں ابنِ حزم کا اعتماد زیادہ تر صرف عقل پر ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ عقل و معرفت، تہذیب و اخلاق کے اصول و ضوابط، فضائلِ مسلّمہ کے قواعد نفسیاتی طریق علاج اور نیک چلنی کے قوانین ان جملہ امور کی معرفت و واقفیت انسان کو جادۂ مستقیم کی طرف لے آنے کی ذمہ دار ہے۔ اسی لئے ابن حزم نصیحت کرتے ہیں کہ جو شخص اس قسم کی قدرت عقلیہ اور علاجیہ سے محروم ہو اسے صرف دینی امور کا اتباع کرنا چاہیئے۔ وہ اس بیش قیمت رسالہ میں فرماتے ہیں :-

"جو شخص فضائل سے نا آشنا ہو اسے چاہیئے کہ وہ کتاب و سنت کے اوامر کی پیروی کرے کیونکہ وہ تمام فضائل پر مشتمل ہے[1]"۔

۱۹۴۔ **نصوصِ کتاب و سنت سے عقلی احکام کی تائید:** اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ابنِ حزم اخلاقیات میں صرف عقل و تجربہ پر ہی اعتماد کرتے ہیں اور دینی اصولوں کی مطلقاً پرواہ نہیں کرتے۔ بخلاف ازیں وہ نصوص کتاب و سنت سے عقلی احکام کی تائید و تصدیق کرتے ہیں۔ پہلے عقلی اور تجرباتی قضایا پیش کرتے ہیں پھر قرآنِ حکیم کی بیان کردہ احکام وعِبَر سے اس کی توثیق کرتے ہیں یا کتاب و سنت کے بیان کردہ اوامر و احکام بیان

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۶۶

کرتے ہیں۔ مثلاً جہاں انہوں نے ادراکِ فضائل کی بنا پر عقل کی فضیلت بیان کی ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ رذائل انسان سے اسی وقت وقوع میں آتے ہیں جب اس کی عقلِ سلیم غفلت کا شکار ہو چکی ہو اسے ثابت کرنے کے لئے وہ قرآن مجید کی آیت پیش کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ کفار بروزِ قیامت کہیں گے۔

"لَو کُنَّا نَسمَعُ اَو نَعقِلُ مَا کُنَّا فی اصحابِ السعیر" (اگر ہم سنتے یا سمجھتے ہوتے تو آج دوزخ میں داخل نہ ہوتے۔)

ابن حزم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے قول پر مُہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے اور اس کی تردید نہیں فرمائی گویا اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقل سے کام نہ لینا کفار کا بدترین جرم ہے اس کے آگے قرآن میں ارشاد ہوا۔

فَاعتَرَفُوا بِذَنبِہِم فَسُحقًا لاَصحابِ السَّعِیر۔ (انہوں نے اپنے گناہ کا اعتراف کر لیا۔ پس دوزخ والوں کے لئے دوری ہے۔)

ابن حزم اس سے بڑھ کر یہاں تک کہ دیتے ہیں کہ عقل دراصل وہی ہے جو طاعات و فضائل میں مشغول کر دے۔ اہل معاصی کے یہاں دینوی سیاسیات، تدبیر معاش اور دنیاوی کاموں کے بارے میں جو سوجھ بوجھ پائی جاتی ہے اسے چالاکی، چابکدستی اور ہوشیاری تو کہہ سکتے ہیں البتہ عقل سے تعبیر نہیں کر سکتے کیونکہ عقل کا مقام اس سے بلند تر ہے۔ عقل نام ہے حق کے سامنے جھک جانے کا اور دینوی سیاست پر بایں طور عمل کرنے کا کہ وہ آخرت کی کھیتی بن جائے۔

۱۹۵۔ حکماءِ یونان و ایران و اسلام سے کسبِ فیض: ہم ان بیانات کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ فلاسفۂ یونان و ایران اور حکماءِ اسلام مثلاً حضرت حسن بصری کے اقوال کی صورت میں ابنِ حزم کے پاس علم کا ایک چشمۂ صافی موجود تھا جس سے سیر ہونے کا موقع آپ کو ملا یہ الگ بات ہے کہ آپ نے ان اقوال میں اپنی شخصیت گم نہیں کی۔ رسالہ کے بعض مندرجات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس سے بڑھ کر ابنِ حزم بعض علماء الاخلاق کے نام بھی ذکر کرتے کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"علوم ناقصہ کا کشف و اظہار عقل کو مزید جِلا بخشتا اور ہر آفت سے بچاتا ہے

مگر کمزور عقل کے انسان کو اندر میں صورت اپنی جان بچانا مشکل ہو جاتا ہے بعض لوگ جنون کی گہرائی میں اتر کر اس کی کنہ دریافت کرنے کے درپے ہوتے ہیں۔ حالانکہ اگر وہ عقل کے سمندر میں غواصی کرتے تو حضرت حسن بصری افلاطون یونانی اور بزرجمہر ایرانی سے بڑے فلسفی ہوتے[1]۔"

یہ عبارت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ ابن حزم جب یہ رسالہ لکھ رہے تھے تو حضرت حسن بصری کے حِکَم و مواعظ اور افلاطون و بزرجمہر کے اقوال و آثار آپ کے پیش نظر تھے۔ جب صورت حال یہ ہے تو آپ نے لازمی طور پر ان سے استفادہ کیا ہوگا۔

۱۹۶۔ تجربات زندگی سے استفادہ: علم کا دوسرا چشمہ جس سے آپ نے اپنی علمی پیاس بجھائی۔ آپ کے تجربات تھے۔ چنانچہ رسالہ مذکورہ کے شروع میں لکھتے ہیں:۔

"میں نے اپنی اس کتاب میں بہت سے علوم کو جمع کر دیا ہے جو مجھے وہاب حقیقی نے مرور ایام اور تعاقب احوال کے طفیل ارزانی فرمائے مجھے خداوند تعالیٰ نے گردش دوراں اور ان کے حالات کو جانچنے پرکھنے کا علم عطا ہے۔ میں نے اپنی عمر عزیز کا ایک گراں قدر حصہ اس کی خاطر صرف کیا۔ زندگی کے ان تجربات کو لکھنے اور ان میں غور و فکر کرنے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے میں نے اسے ان تمام لذائذ کے مقابلہ میں ترجیح دی جن کی طرف اکثر نفوس انسانی جھکا کرتے ہیں۔ میں نے دنیوی مال جمع کرنے پر بھی اسے ترجیح دی۔ میں نے اپنے تجربات کو اس کتاب کے اوراق کی نذر کر دیا تاکہ خدا تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے اس کتاب سے نفع اندوز کرے جس کے لئے میں نے مشقت اٹھائی اور عرصہ بھر سوچ بچار میں مصروف رہا۔ وہ خدا کا بندہ میری محنت کا ثمرہ بلاقیمت مجھ سے لے لے بڑی مسرت سے یہ ہدیہ میں اسے پیش کرتا ہوں۔ جب وہ اس پہ غور کرے گا اور اس سے استفادہ اس کے لئے آسان ہو جائے گا تو وہ اسے دولت کے خزانوں سے بھی افضل پائے

---

[1] رسالہ مذکورہ ص ۱۳۔

پائے گا، میں خدا سے بہت بڑے اجر کا امیدوار ہوں کیونکہ میری نیت خدا کے بندوں کو نفع پہونچانا ان کے اخلاقِ فاسدہ کی اصلاح کرنا اور ان کے روحانی امراض کا علاج کرنا ہے۔ وَبِاللّٰہِ اَسْتَعِیْنُ"۔

ذکر کردہ عبارت اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ ابنِ حزم نے قواعد کلیہ اور قضایا عامہ میں استقراء و تجربہ، خداداد ذہانت و فطانت، صدقِ فراست اور ضبطِ جزئیات کی قدرت پر اعتماد کیا تھا۔

۱۹۷۔ ازالۂ ہمّ و غمّ:۔ اب ہم اس رسالہ پر ایک عام نگاہ ڈال کر اس کے اہم ترین مطالب و مندرجات کی نشان دہی کریں گے۔

فضائل کے ذکر و بیان میں ابنِ حزم کا کلام غیر مربوط اور بے جوڑ قسم کا نہیں ہے بلکہ وہ معیارِ فضیلت سے سلسلۂ کلام شروع کرتے ہیں۔ فضیلت کا معیار و مقیاس ان کی رائے میں ازالۂ ہمّ و غم ہے بالفاظ دیگر یوں کہئے کہ حیاتِ انسانی کا اصلی مقصود ان کی نگاہ میں لذتِ معنوی یا ازالۂ افکار و غموم، مقیاس الخیر یا مطلوبِ حیات ہے۔

ابنِ حزم ارقام فرماتے ہیں:۔

"ایک عاقل کو اپنے فہم و شعور عالم کو اپنے علم حکیم کو اپنی حکمت مجاہد کو اپنے جہاد سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے کہیں زیادہ ہے جو ایک کھانے والا اپنے کھانے پینے والا اپنے مشروب کا سب اپنے کسب تفریح کنندہ اپنے لہو و لعب اور آمر اپنے امر سے حاصل کرتا ہے"۔

ابن حزم ایک ایسے حکم کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو انہوں نے بڑی تحقیق و تدقیق سے معلوم کیا تھا۔

"میں نے ایک ایسی چیز کو تلاش کرنا شروع کیا جس کو سبھی لوگ بنظرِ استحسان دیکھتے اور اسے تلاش کرتے ہوں مگر اسے صرف ایک ہی پایا اور وہ ہے — ازالۂ ہمّ و غم — جب میں نے مزید غور و فکر کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ سب لوگ اس کی پسندیدگی اور تلاش میں یکساں نہیں ہیں۔ البتہ مطالب و مرادات کے اختلاف کے باوجود ان کا آخری مقصد ازالۂ حزن و

ملال ہی ہوتا ہے۔ جب بولتے ہیں تب بھی مقصد غم کا دور کرنا ہی ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ بعض غم کی راہ پر چلنے لگتے ہیں، بعض خطاء سے قریب ہوتے ہیں اور بعض جادۂ صواب پر گامزن ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی تعداد کم ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام ازالۂ غم ایک ایک ایسا ہمہ گیر مطلوب و مقصود ہے کہ ابتداءِ خلق سے لے کر اس عالمِ ارضی کے ختم ہونے اور عالمِ حساب کے شروع ہونے تک سب لوگ اس کے بارے میں یک زباں چلے آتے ہیں اور اسی کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ ازالۂ غم کے سوا جتنی چیزیں ہیں ان لوگوں میں ان کو ناپسند کرنے والے ضرور موجود ہوں گے۔ مثلاً بعض لوگ بے دین ہوتے ہیں اور آخرت کے لئے کچھ نہیں کرنا چاہتے۔ بعض دنیوی مال کو پسند نہیں کرتے۔ مگر آغازِ آفرینش سے لے کر دنیا کے فنا ہونے تک ایک انسان بھی ایسا نہیں جو غم کو چاہتا ہو اور اسے دور کرنے کا متمنّی نہ ہو۔ جب مجھ پر یہ راز کھلا اور اس عظیم خزانہ سے مجھے آگاہی حاصل ہوئی تو ایسے ذرائع و وسائل پر غور کرنا شروع کیا جن سے غم دور ہو جاتا ہو کیونکہ یہی ایک ایسا نفیس مطلوب ہے جس میں تمام بنی نوع انسان عالم ہوں یا جاہل صالح ہوں یا طالح سبھی یک زبان ہیں۔ آخر کار میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ ازالۂ ہموم و غموم کا راز توجہ الی اللہ میں مضمر ہے[1]۔"

۱۸۹۔ یونانی فلسفی ابیقور اور ابنِ حزم:- ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم نے فضیلت کے ناپ تول کے لئے جو پیمانہ مقرر کیا تھا وہ دو اجزاء سے مرکب ہے۔ اس کا اولین جزو وہ ہے جسے سب لوگ چاہتے ہیں اور اپنا مقصد و غایت تصور کرتے ہیں اور وہ غم کا دور کرنا ہے۔

اس کا دوسرا جزو وہ طریقہ ہے جس سے یہ مقصود حاصل ہوتا ہے اور وہ توجہ الی اللہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ فضیلت کا اصل معیار و مقیاس رضائے الٰہی کی تلاش ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جزو اوّل یعنی ازالۂ غم کا نفع رسانی کے مسلک و مذہب کے ساتھ گہرا رابطہ ہے جس کا قائل اور مُوجد یونانی فلسفی ابیقور ہے جس نے ۲۷۰ھ قبل مسیح

---

[1] رسالہ مذکورہ ص ۵، ۶

ہیں وفات پائی۔ اس کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ خیر و شر کا معیار نفع رسانی ہے۔ اگر کسی فعل کے انجام دینے سے فاعل کو فائدہ پہونچتا ہے تو وہ خیر ہے اور اگر تکلیف پہنچتی ہے تو وہ شر ہے۔ پھر اس سے آگے بڑھ کر وہ معنوی منافع کو معیار قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں ان کا حاصل کرنا خیر ہے اور دفع کرنا شر ہے۔

پھر اس سے ایک قدم ترقی کر کے آلام تک پہونچتا ہے اور آلام و محن کو معیار بناتا ہے۔ اس کی رائے میں ان آلام کو دور کرنا خیر ہے اور ان کو دعوت دینا شر ہے بلاشبہ ازالۂ غموم ایک معنوی نفع ہے کیونکہ غم ایک نفسانی الم ہے جو کہ شر ہوتا ہے لہٰذا اسے دور کرنا خیر ہوگا۔

اس کے برعکس ابنِ حزم ایک مسلم فلاسفر ہیں اور زیادہ دیر تک یونانی فلسفی کا ساتھ نہیں دے سکتے چنانچہ اسے چھوڑ کر اسلام کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آلام شر ہیں اور اسی بناء پر غم و حزن کے موجب ہیں ان کے ازالہ کا اصلی طریقہ توجہ الی اللہ ہے۔ جب کوئی شخص خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے غم دور ہو جاتے ہیں۔ فضائل اسی صورت فضائل ہوں گے جب جانب خداوندی کا رجحان و میلان ان میں نمایاں ہوگا۔

ابنِ حزم اسی طرح فضائل کا تجربہ کئے جاتے ہیں پھر نفوس کا تجزیہ کرتے اور رذائل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ بعد ازاں ازالۂ ہموم کے معیار کے پیش نظر توجہ الی اللہ اور طلبِ رضائے خداوندی کے ذریعہ نفوسِ انسانی کا علاج تجویز کرتے ہیں۔

۱۹۹۔ خیر و شر کا معیار:۔ اب اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ہمارا فرض ہے کہ ابن حزم ماہر علم الاخلاق تھے اور اپنی تحقیقات کی روشنی میں اس نتیجہ تک پہونچے تھے کہ سب لوگوں کی اصلی غرض غم کا دور کرنا ہوتا ہے اور بس۔ پھر آپ اسے خیر و شر کا معیار ٹھہراتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم الاخلاق کے علمائے قدیم و جدید کی نگاہ میں صرف وہی ضابطہ خیر و شر کا معیار بن سکتا ہے جو عام اور خاص نہ ہو۔ کیونکہ یہ معیار ایک میزان کی حیثیت رکھتا ہے اور میزان وہی درست تسلیم کی جاسکتی ہے جس میں وزن کر کے سب افعال کی قیمت معلوم کی جاسکتی ہو نہ کہ بعض کی۔ کیونکہ اخلاقی احکام عام ہیں اور جملہ انسانی افعال کو

شامل ہیں۔ انسان جو کام انجام دیتا ہے علم الاخلاق اس کے بارے میں فیصلہ صادر کرتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

۲۰۰۔ کیا ابن حزم کے اقوال باہم متعارض ہیں؟:- ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ابن حزم پہلے فضیلت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ افراط و تفریط کے وسط میں ہوتی ہے یا یوں کہئے کہ ہر فضیلت دو رذائل کے درمیان ہوتی ہے، یہ ارسطو کا نظریہ ہے۔ کبھی یہ کہتے ہیں کہ فضائل کے اصول چار ہیں، یہ افلاطون کا قول ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ فضیلت کا انحصار نفع رسانی پر ہے اور نفع رسانی معنوی نفع میں محصور ہے اور معنوی نفع کا راز ازالۂ غم میں مضمر ہے۔ آخر کار اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ غم و ہم کا ازالہ توجہ الی اللہ ہی سے ممکن ہے۔ یہ صریح تعارض و تناقض نہیں تو اور کیا ہے؟

اس کا جواب اپنے موقع پر آئے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم ان سبھی اصولوں کو معیارِ اخلاق مانتے تھے۔ البتہ اس سے یہ وہم ضرور پڑتا ہے کہ آپ نے جانچے پرکھے بغیر فلاسفہ کے اقوال کو باہم مخلوط و ممزوج کر دیا ہے۔ مگر اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ ابن حزم فلاسفہ کے اقوال کو اپنے ذاتی نظریات کی حیثیت سے پیش نہیں کرتے تھے بلکہ ان اقوال کو صرف اپنے افکار کی تائید میں پیش کرتے تھے کیونکہ یہ فلاسفہ بھی علم کی اس خاص کے بارے میں اظہار خیال کر چکے تھے۔ غور و فکر کے بعد آپ اس نتیجہ پر پہونچے کہ ازالۂ غم ہی دراصل معیارِ اخلاق ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہئے کہ الم معنوی کو دور کرکے جو سلبی منفعت حاصل ہوتی ہے وہ معیارِ اخلاق ہے۔ جہاں تک دوسرے دو امور کا تعلق ہے یعنی دو رذائل کے درمیان فضیلت کا ہونا اور اصول فضائل کو چار میں محدود کرنا تو یہ بھی کسی حد تک عملی معیار ہیں۔ امر اول کی تائید استقراء و تفحص سے ہوتی ہے اور دوسری تقسیم بھی تقریباً جملہ فضائل پر مشتمل ہے

خلاصۂ کلام ابن حزم اس رسالہ میں علم الاخلاق کی اصطلاحات ذکر نہیں کر رہے ہے بلکہ جن معلومات کو بھی وہ اپنی عقل و فکر اور عمل و استقرا کی ترازو میں تول کر صحیح تصور کرتے ہیں انہیں ذکر کر دیتے ہیں۔ لہٰذا انہوں نے یہ اقوال ذکر کر دئے اگرچہ

وہ ان کے پابند نہیں ظاہر ہے کہ یہ اقوال آپ کے مقصد و غائت سے بے آہنگ بھی نہیں۔

لوگوں کی مدح و مذمت کے اثرات اور ابن حزم : یہ ہے اس گراں قدر رسالہ کا اندازہ و اسلوب اور یہ ہیں اس کے مصادر و مآخذ! اب قاری کے سامنے اس کے مندرجہ افکار و نظریات اور اس کے اندازِ بیان کا نمونہ پیش کرنے کے لئے ہم چند اقتباسات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس ضمن میں ہم تین موضوعات کا انتخاب کرتے ہیں تاکہ علمِ ابن حزم کے بعض پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے۔ اور وہ یہ ہیں :-

(۱) لوگوں کے اقوال پر تنقید و تبصرہ۔

(۲) پابندیٔ مذہب و مسلک۔

(۳) دین داری اور بے دینی۔

لوگوں کی رائے کے احترام یا عدم احترام پر تبصرہ کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں :-

"لوگوں کی بات کو اہمیت نہ دیتے اور کلامِ ربانی کے ساتھ اعتناء و اہتمام کرنے کا نام عقل ہے اور اسی میں راحتِ انسانی کا سامان پایا جاتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہو کہ وہ لوگوں کے طعن و تشنیع سے محفوظ ہے وہ مجنون ہے۔ جس شخص نے اپنے آپ کو حقائق کے دامن میں پناہ لینے کا عادی بنا لیا ہو ــــ اگرچہ ابتداءً وہ اس کے لئے تکلیف کے موجب ہوئے ہوں ــــ اسے لوگوں کی مذمت سن کر ان کی مدح و ستائش کی نسبت زیادہ مسرت حاصل ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لوگ اس کی تعریف کرنے میں حق بجانب ہوں اور وہ فی الواقع مستحق مدح و ثنا ہو اور یہ تعریف اسے پہونچ بھی جائے تو وہ مغرور ہو جائے گا۔ اور اس کے فضائل جاتے رہیں گے۔ اور اگر انہوں نے جھوٹ موٹ تعریف کے پل باندھے تھے تو وہ دروغ گوئی پر خوش ہوا اور یہ شدید نقص ہے۔ جہاں تک لوگوں کی مذمت کا تعلق ہے اگر یہ درست ہے تو بسا اوقات اپنی برائی سن کر وہ اصلاح کی کوشش کرے گا۔ یہ بڑی بات ہے اور کوئی ناقص آدمی ہی اسے حقیر تصور کرے گا۔ اور اگر لوگ بلا وجہ اس کی مذمت کرتے ہیں اور وہ صبر کرتا رہا ہے تو حلم و صبر کی بنا پر وہ اجر کا

مستحق ہو گا۔ علاوہ ازیں اسے اور فائدہ بھی ہو گا کہ وہ بلا وجہ مذمت کرنے والے کی نیکیاں لے لے گا جس سے اُسے دار الآخرت میں فائدہ پہونچے گا۔ جب کہ اسے ایسے اعمال کے ذریعہ نجات حاصل کرنے کی بہت زیادہ ضرورت ہو گی جن کے انجام دینے کی زحمت اس نے گوارا نہیں کی۔ اور یہ اتنے بڑے فائدہ کا موجب ہے۔ کہ کوئی پاگل آدمی ہی اس کی ناقدری کرے گا۔ اور اگر لوگوں کی مدح و ستائش اسے نہیں پہونچتی تو وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ اگر لوگ اس کی مذمت کرتے ہیں اور اس کی مذمت اسے نہیں پہونچتی تو اس کا حال مدح گوئی سے مختلف ہے کیونکہ ہر حال میں اسے اجر ملے گا خواہ مذمت کی خبر اسے پہونچے یا نہ پہونچے۔ اگر لوگوں کی مدح و ثنا کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی نہ ہوتا کہ مومن کے حق میں یہ عاجلانہ بشارت ہے تو ہر سلیم العقل انسان سچی مدح کے مقابلہ میں جھوٹی مذمت کو ترجیح دیتا۔"[1]

یہ ہیں لوگوں کی مدح و مذمت سے بے اعتنائی کے بارے میں ابن حزم کے خیالات! وہ اس امر کی دعوت دیتے ہیں کہ مومن جس چیز کو حق سمجھتا ہے اسے اسی راہ پر گامزن رہنا چاہیے اور لوگوں کی مدح و مذمت کی طرف مطلقاً دھیان نہیں دینا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کے یہ گراں قدر افکار ان کے تجربات کا نچوڑ ہیں۔ وہ زندگی بھر میں دشمنوں کی مذمت و جفا کے جام نوش کرتے رہے لہٰذا قطعی طور پر اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ مدح و ستائش کا نتیجہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ آدمی فضائل سے محروم رہ کر عجز و نقص کا شکار ہو جاتا ہے بلکہ آنحضور کا ارشاد گرامی اگر موجود نہ ہوتا تو وہ یہ کہتے کہ سچی تعریف کی نسبت جھوٹی مذمت بہتر ہے۔

۲۰۲۔ پابندیٔ مذہب و مسلک:۔ رسالہ مذکورہ کا دوسرا قابلِ ذکر مبحث فکر و عمل کی پختگی ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:۔

---

[1] رسالہ مذکورہ ص ۸۔

(۱) وہ استقامت و ثبات جس کا باعث صحتِ عقد ہو۔

(۲) وہ استقامت جو اصرار نزاع پر مبنی ہو۔

ان دونوں میں صرف وہی شخص فرق کر سکتا ہے جو کیفیتِ اخلاق سے آشنا ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قسم ثانی یعنی اصرار ہمیشہ باطل پر ہوا کرتا ہے جو کام آدمی باطل کی تائید و نصرت کے لئے کرتا ہے اسی قسم میں داخل ہے۔ ایسے شخص پر بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ وہ باطل کا پرستار ہے یا کم از کم اسے اس کے صواب و فساد کی کچھ خبر نہیں۔ یہ مذموم ہے اور اس کی ضد انصاف ہے۔

جو استقامت صحتِ عقد پر مبنی ہے وہ صرف حق ہی پر ہوتی ہے یا جسے آدمی حق تصور کرتا ہو اور اس کا بطلان اس پر واضح نہ ہو۔ یہ قابلِ تعریف ہے، اس کی ضد اضطراب ہے[۱]۔

باطل پر اڑے رہنے اور کسی چیز کی حق و صداقت پر ایمان لا کر اس کی تصدیق کرنے کے مابین یہ بڑا نازک فرق ہے جو حزم نے کیا ہے۔ وہ پہلی قسم کو ظلم قرار دیتے ہیں اور دوسری قسم کو حق کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان دونوں کے درمیان صرف ہنگامی جذبات ہوتے ہیں جو کہیں نہیں ٹھیرتے۔

۲۰۳۔ دینداری اور بے دینی:

دینداری اور بے دینی کے بارے میں ابن حزم نے بڑے گراں قدر خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کی تحقیق یہ ہے کہ متدین آدمی قابلِ اعتماد ہوتا ہے، خواہ وہ مسلمان نہ ہو بلکہ کسی اور مذہب پر ایمان رکھتا ہو۔ اسی طرح بے دین آدمی اعتماد کے قابل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ مسلمانوں میں سے ہو۔

فرماتے ہیں:۔

"متدین آدمی پر اعتماد کیجئے، اگرچہ وہ آپ کا ہم مذہب کیوں نہ ہو دین کی تحقیر کرنے والے پر بھروسہ نہ کیجئے اگرچہ وہ آپ کا ہمنوا ہونے کا دعویٰ دار ہو۔ جو دینی شعائر کو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھتا ہو۔ اس

---

[۱] رسالہ مذکورہ ص ۸۰۔

پر کسی خطرناک معاملہ میں اعتماد نہ کیجیے[1]"

یہ عالم جلیل ارقام فرماتے ہیں کہ دینی شعائر کو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھنے والا چونکہ عقل و دین دونوں کی حدود کو پھاندجاتا ہے اس لئے وہ اپنا اعتماد کھو دیتا ہے لہٰذا جو شخص بھی خدا کی حرام کردہ اشیاء اور فضائل و رذائل کی طرف دھیان نہ دیتا ہو اس پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ متشرّع آدمی بھروسہ کے لائق ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ مسلمان نہ ہو۔ کیونکہ وہ ایک فکری و دینی ضابطہ کا پابند ہے اور یوں بھی جملہ مذاہب و ادیان امانت کی ترغیب دینے اور خیانت سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

بلاشبہ ابن حزم ایسے متشدد مسلمان جو عمر بھر اپنے قلم کی تلوار سے یہود و نصاریٰ کے خلاف مصروفِ جدال و پیکار رہے یہ بڑی پر از مغز و حکمت بات کہی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دین دار آدمی بے دین کے مقابلہ میں بہتر اور قابل اعتماد ہے۔ اگرچہ وہ مسلمان نہ ہو۔ اسی طرح ایک بے دین آدمی بھروسہ کے لائق نہیں۔ اگرچہ وہ حلق پھاڑ پھاڑ کر اپنے اسلام کا ڈھنڈورا پیٹ رہا ہو۔

ابن حزم نے مداواۃ النفوس نامی جو گراں قدر رسالہ تحریر کیا تھا یہ اس پر سرسری سا تبصرہ تھا۔ اس کے مندرجات ابن حزم کے دقیق فلسفیانہ نظریات ان کے تجربات اور لوگوں کے احوال و اخلاق کے گہرے مطالعہ کی غمازی کرتے ہیں۔ آخر کار وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فضائل کا علم حاصل کرنا ازبس ناگزیر ہے یا تو حکمت و فلسفہ اور تجربہ کے ذریعہ ان سے آشنائی پیدا کی جائے یا دین و مذہب کے مطالعہ سے انہیں سیکھا جائے۔ وہ فرماتے ہیں :-

"علم ہر فضیلت میں حصہ دار ہوتا ہے اور جہالت ہر رذیلت میں شریک و سہیم ہوتی ہے۔ بے علم آدمی فضائل سے بہرہ ور نہیں ہو سکتا یہ دوسری بات ہے کہ وہ غیر معمولی جسمانی صلاحیتوں کا مالک ہو اور یہ انبیاء کا خاصہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ہر بھلائی سے آگاہ کر دیا ہوتا ہے

---

[1] حوالہ مذکور ص ۱۸

اور وہ لوگوں سے اس کا علم حاصل نہیں کرتے"۔

۲۰۴۔ طوق الحمامہ:۔ یہ دوسرا رسالہ ہے جس میں ابن حزم نے بنی نوع انسان کے جذباتِ الفت و محبت کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔ یہ رسالہ آپ نے ایک دوست کے کہنے پر شاطبہ میں لکھا تھا۔ ابن حزم خود لکھتے ہیں کہ جس خط میں ان کے دوست نے یہ رسالہ لکھنے کی خواہش کا اظہار کیا تھا وہ انہوں نے مُریہ کے شہر سے ان کے دار السکونت شاطبہ میں ارسال کیا تھا۔

اگرچہ اتنا معلوم ہے کہ یہ رسالہ شاطبہ میں لکھا گیا مگر جس زمانہ میں لکھا گیا اس کی تعیین بڑی دشوار ہے۔ البتہ اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ ۴۱۲ھ کے بعد کی تصنیف ہے۔ کیونکہ اس میں بعض ایسے واقعات کا ذکر ملتا ہے جو اسی سال وقوع پذیر ہوئے۔ مثلاً اس میں خیران عامری اور موفق ابو الحسن مجاہد کی معرکہ آرائی کا ذکر ہے۔ یہ واقعہ ۴۱۲ھ میں پیش آیا۔ وہ واقعہ یہ ہے:۔

"میرا ایک دوست مُریہ نامی شہر میں سکونت پذیر تھا، اسے شاطبہ جانے کی ضرورت لاحق ہوئی۔ چنانچہ وہ شاطبہ آکر میرے ذاتی مکان میں مقیم رہا۔ واپس مُریہ جانے کی فکر اسے ہر وقت دامنگیر رہتی تھی اور اس وجہ سے وہ اکثر پریشان رہتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مُریہ جاکر وہ فارغ البال ہو جائے گا اور پھر جلد لوٹ کر شاطبہ آجائے گا۔ ابھی شاطبہ آئے ہوئے اسے تھوڑا ہی عرصہ گذرا تھا کہ الجزائر کا والی موفق ابو الحسن مجاہد ایک لشکر جرار لے کر مُریہ پر حملہ آور ہوا اور وہاں کے حاکم خیران کو شہر سے نکال دیا اور اسے نیست و نابود کر دینا چاہا۔ اس لڑائی کی وجہ سے راستے بند ہو گئے سڑکوں کی نگرانی کی جانے لگی۔ سمندر پر حفاظتی چوکیاں بٹھا دی گئیں۔ مُریہ کے راستے بند ہو جانے کی وجہ سے میرا دوست بڑا بے چین ہوا اور ہر وقت رنج و غم کا شکار رہنے لگا[1]"۔

مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ رسالہ ۴۱۲ھ کے بعد لکھا گیا اس

---

[1] طوق الحمامہ ص ۸۶ طبع قاہرہ

وقت آپ کی عمر تینتیس ۳۳ سال سے متجاوز تھی۔

۲۰۵۔ طوق الحمامہ کس زمانہ کی تصنیف ہے:

ظن غالب یہ ہے کہ طوق الحمامہ نامی کتاب انہوں نے اپنے شباب کے آخری دور اور آغازِ کہولت میں تحریر کی۔ اس کے مندرجات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ آپ کا مصنف حیات و قوت سے بھرپور ہے۔ البتہ وہ پختہ سالی کی زندگی ہے اور وہ قوت بھی جوانی کی بھول بھلیوں اور سرمستیوں سے اگلے دور کی ہے۔ نیز یہ رسالہ آپ نے اس دور میں تحریر کیا جب آپ علوم حدیث و فقہ میں خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل:۔ ابن حزم صدرِ کتاب میں ارقام فرماتے ہیں:

"میرے نظریات کے مخالفین نے مجھے برا بھلا کہا مگر میں نے پھر بھی وفاداری کا ثبوت دیا۔ میں نے ایک طویل قصیدہ میں اس وفاشعاری پر فخر و مباحات کا اظہار کیا۔ قصیدہ گوئی کا محرک یہ امر ہوا کہ میرے مخالفین نے میرے منہ پر میرا مذاق اڑایا اور مجھ پر یہ بہتان باندھا کہ میں باطل کی حمایت کرتا ہوں۔ اصل حقیقت یہ تھی کہ حق کی تائید و حمایت میں میں نے جو دلائل دیے تھے وہ جب ان کی تاب نہ لا سکے تو بہتان طرازی سے کام لینے لگے۔"[1]

دوسری دلیل:۔ اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس دوست نے ابن حزم کو عشق و عشاق کے بارے میں کتاب لکھنے کی فرمائش کی تھی اس کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں کہ ایسی تحریریں نفسِ انسانی کے لئے راحت کا موجب ہوتی ہیں۔ کتاب کے آغاز میں وہ اپنے دوست کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں جلد آپ کی آرزو کی تکمیل کر رہا ہوں۔ اگر آپ مجھے اس کے لئے مامور نہ بھی کرتے تو بھی یہ بڑا ضروری کام ہے کیونکہ یہ فکر کا ایک جزو

---

[1] طوق الحمامہ ص ۸۲۔

ہے۔ ہماری عمر ہی کیا ہے۔ ہمیں چاہئے کہ اسے ایسے کاموں میں صرف کریں جن سے بروزِ قیامت اچھے نتائج کی امید ہو۔ حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ "اپنی جان کو ذرا باطل سے بہلا لیا کرو تاکہ تعمیلِ حق کی قدرت حاصل ہو سکے"۔

اسی طرح سلف صالحین کا قول ہے:۔

"جو قوت و شباب سے بہرہ ور نہیں وہ متقی بھی نہیں ہو سکتا"۔

بعض آثار میں ہے۔

"اپنی جانوں کو راحت بھی پہونچایا کرو کیونکہ وہ لوہے کی طرح زنگ آلودہ ہو جاتی ہیں[1]"۔

اس کے زمانۂ تصنیف آخرِ شباب اور اوائلِ کہولت کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہمیشہ جلا وطن رہے اور سفر ہی میں زندگی کے ایام کاٹتے رہے جیسا کہ ان کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے اسفار کے باب میں گذرا۔ اب ہم اسے دہراتے نہیں۔

رحلاتِ ابنِ حزم کے باب میں ذکر کردہ عبارت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ آپ نے یہ رسالہ غریب الوطنی کے دوران لکھا جب آپ عیال و اوطان سے دور اور وطن سے مجبور تھے۔ اس سے یہ بھی مستفادہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لکھتے وقت ان حوادث پر ایک عرصہ مدید گذر چکا تھا اور اس وقت ان کا تذکرہ و تجدید کچھ زیادہ مناسب معلوم نہیں ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسا آخرِ شباب یا آغاز کہولت میں ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمارا اندازہ یہ ہے کہ آپ نے یہ رسالہ اس وقت تصنیف کیا جب آپ کی عمر چالیس کے لگ بھگ تھی۔

۲۰۶۔ طوق الحمامہ کے مصادر اور اسلوب بیان: طوق الحمامہ میں عشق و عشاق کے بارے میں جو حوادث و احوال درج ہیں ہمیں ان کی تفصیلات میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ

---

[1] طوق الحمامہ ص ۲

یہ شعراء وادباء کا محبوب موضوع ہے۔ ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس رسالہ میں ذکر کردہ معلومات کا مصدر و ماخذ کیا ہے۔ لہٰذا ہم حسبِ سابق اس رسالہ کے مصادر و مآخذ اور اسلوب بیان سے تعرض کریں گے اور بس!

اس رسالہ کی تحریر کے دوران ابن حزم کا اعتماد زیادہ تر استقراء و تتبع پر رہا۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ یونانی فلسفہ سے بھی متاثر ہوئے تھے۔

۲۰۷۔ محبت کی ماہیت و حقیقت:۔ ابن حزم نے جہاں حب کی حقیقت بیان کی ہے اس سے صاف عیاں ہے کہ آپ یونانی فلسفہ سے متاثر ہوئے تھے اور یونانی افکار آپ میں رچ گئے تھے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :۔

"محبت کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے اور علماء نے اس میں طوالت سے کام لیا ہے۔ اس ضمن میں میرا نقطۂ نظریہ ہے کہ محبت اس اتصال کا نام ہے جو نفس انسانی کے اجزاء کے عنصر رفیع میں پایا جاتا ہے۔ یہ اتصال بایں طور ہوتا ہے کہ نفس کے مقر حقیقی یعنی عالم علوی میں جو قویٰ تھے وہ باہم موافق و مطابق ہوں اور ہیئت ترکیبی کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہوں۔ ہمیں بخوبی علم ہے کہ مخلوقات میں تخالط و تباین کا راز، اتصال اور انفصال میں مضمر ہے۔ ایک صورت اپنے جیسی صورت کو چاہتی ہے اور دو متماثل اشیاء باہم مل کر سکون حاصل کرتی ہیں۔ مجانست و مشابہت کے اثرات و اعمال صاف نمایاں ہوتے ہیں۔ تنافر اضداد میں پایا جاتا ہے اور موافقت و مطابقت، نظائر و امثال میں ظاہر ہے کہ نفس انسانی اس سے کیونکر مختلف ہو سکتا ہے حالانکہ یہ صاف و شفاف اور ہلکا پھلکا ہوتا ہے۔ اس کا جوہر اوپر کو اٹھ جانے والا اور معتدل ہے۔ اس کی طبیعت، رجحان و میلان، اتفاق و انحراف اور شہوت و نفرت کو قبول کرنے کے لئے تیار ہے۔ انسان کے تصرفات کی فطرت معلوم کرکے یہ سب کچھ معلوم ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَۃٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْکُنَ اِلَیْهَا	وہ خدا کی ذات ہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا تاکہ وہ اس سے سکون حاصل کرے۔

اس آیت میں سکون کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ اس کا ایک جزو ہے اگر محبت کی علت خوبصورتی ہوتی تو بدصورت سے کوئی محبت نہ کرتا۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ ادنیٰ چیز کو ترجیح دیتے ہیں باوجودیکہ وہ دوسری چیز کی فضیلت سے واقف ہوتے ہیں مگر ادنیٰ چیز کی محبت کو ترک نہیں کر سکتے۔ اگر محبت کی وجہ اخلاقی موافقت و یگانگت ہوتی تو ایک شخص کسی ایسے آدمی سے محبت نہ کرتا جو اس کا ہم خیال نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ محبت ایک ایسی چیز ہے جو نفس کی ذات میں پائی جاتی ہے۔ بعض اوقات محبت کا کوئی سبب ہوتا ہے اور سبب کے ختم ہونے سے محبت بھی جاتی رہتی ہے۔ جو شخص تمہیں کسی خاص وجہ سے چاہتا ہو اس باعث و محرک کے تمام ہونے سے محبت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے[1]۔"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم فلسفہ اور نصوصِ کتاب و سنت کو باہم مخلوط کر دیتے ہیں پہلے فلسفہ کی روشنی میں محبت کی تعریف کرتے ہیں۔ پھر قرآن کریم کی آیات سے اس کی تائید کرتے ہیں۔

۲۰۸۔ اعتراض و جواب: ابنِ حزم اسی پر اکتفا نہیں کرتے کہ محبت کی اساس جسم انسانی میں حلول کرنے سے قبل نفوسِ علومیہ کی باہم مشابہت و مماثلت ہے بلکہ اس کا تجزیہ کرتے اور اعتراضات پیش کرکے ان کا جواب دیتے ہیں:۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"اس سے معلوم ہوا کہ استحسانِ روحانی اور اختلاط نفسانی کا نام محبت ہے۔ اگر معترض کہے کہ اگر یہ بات درست ہے تو چاہیے کہ دونوں مماثل اشخاص یکساں

---

[1] طوق الحمامہ ص ۶۔

طور پر ایک دوسرے کو چاہتے ہوں۔ کیونکہ دونوں جزو اتصال میں برابر کے شریک ہیں اور ان کا حصہ مساوی ہے۔

ابن حزم اس کے جواب میں کہتے کہ یہ اعتراض بجا ہے مگر اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ جو شخص اپنے محبّ کو نہیں چاہتا وہ گوناگوں مشکلات میں گھرا ہوا ہے اور طبائع ارضی کے پردے اسے گھیرے ہوئے ہیں لہٰذا اُسے اس جزو کا احساس تک نہیں ہوتا جو اپنے جسم میں داخل ہونے سے قبل اس سے متصل تھی۔ اگر وہ ان پردہ جات سے رہائی پائے تو اپنے محبّ کی طرح یہ بھی اُسے چاہنے لگے۔ اس کے برعکس محبت کرنے والے کا نفس ایسی مشکلات سے آزاد ہوتا ہے اور وہ جانتا ہوتا ہے کہ کونسی چیز اس سے متصل اس کی طلب گار، اس کی متلاشی، طالبِ ملاقات اور اس کے لئے اپنے اندر مقناطیسی کشش رکھتی ہے۔ مثلاً مقناطیس کے جوہر کی قوت لوہے کے جوہر سے متصل ہوتی ہے مگر اس کے باوجود مقناطیس کی قوت جو محکم بھی ہوتی ہے اور صاف بھی مقناطیس کو لوہے کی طرف کھینچ کر نہیں لے جاتی حالانکہ دونوں ایک دوسرے کے ہم شکل اور ہم عنصر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس لوہا اپنی شدت کی بناء پر اپنے ہم شکل مقناطیس کا قصد کرتا اور اس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت ہمیشہ اسی کی طرف سے ہوتی ہے جو قوی تر ہو۔ پھر اس کے اشارہ امثال کا ذکر کرتے کہتے ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ہمیشہ انہی دو اشخاص کو باہم محبت کرنے والا پائیں گے جو باہم ملتے جلتے ہوں اور ان کے طبعی صفات میں مماثلت پائی جاتی ہو۔ اگرچہ یہ مماثلت کم ہو مگر اس کا پایا جانا بے حد ضروری ہے۔ مشابہت جس قدر زیادہ ہو گی اسی قدر محبت میں اضافہ ہو گا اور وہ پختہ ہو جائے گی۔ اس پر غور کیجیے تمہیں صاف دکھائی دے گی آنحضورؐ کا ارشاد گرامی اس کی تائید کرتا ہے۔

آپؐ فرماتے ہیں :-

"عالمِ ارواح میں روحوں کے لشکر جمع تھے جو ایک دوسرے سے شناسا ہو گئے ان میں محبت پیدا ہو گئی اور جو اجنبی رہے ان میں اختلاف رونما ہوا۔"

کسی نیک آدمی سے یہ قول منقول ہے کہ:

"مومنوں کی روحیں باہم شناسا ہیں۔"

یہی وجہ ہے کہ جب حکیم بقراط سے کہا گیا کہ ایک معمولی آدمی آپ سے محبت کرتا ہے تو اسے کوئی غم نہ ہوا بلکہ اس نے کہا کہ میرے اخلاق اس سے ملتے جلتے ہیں جبھی وہ میری تعریف کر رہا ہے[1]۔"

ابنِ حزم گاہے گاہے اپنے فلسفیانہ تجزیہ کی تائید میں احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں اور کبھی بقراط کے قول سے استشہاد کرتے ہیں۔ پھر افلاطون کے قول سے احتجاج کرکے یہ ثابت کرتے ہیں کہ محبت کی اساس مشاکلت و مماثلت ہے اور بغض و حسد صفات کے تضاد پر مبنی ہوتا ہے۔ ابنِ حزم اپنی تائید میں تورات کی عبارتیں بھی پیش کرتے ہیں اور جیسا کہ ان کا عام دستور ہے۔ کثرتِ معلومات اور زبردست قوتِ حافظہ کے بل بوتے پر سمندر کی طرح بہے جاتے ہیں۔

۲۰۹۔ طوق الحمامہ میں استقراء و تتبع:۔ یہ ہے وہ اولین اصل جس پر ابنِ حزم نے رسالہ ہذا میں اعتماد کیا ہے اور یہ اصل فلسفہ اور متقدمین کے اقوال و آثار ہیں۔ اصلِ ثانی استقراء اور تتبع ہے جو رسالہ کے مطالعہ سے صاف عیاں ہے۔ اس رسالہ میں ابنِ حزم تجربات ذکر کرتے ہیں اس کے ثبوت میں عینی مشاہدات یا شنیدہ مگر مصدقہ ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اس کے پہلو بہ پہلو اپنے ذاتی نظریات اور دوسروں کے اقوال و ملاحظات بھی پیش کرتے ہیں۔ بلکہ یوں کہئے، کہ تجربات و مشاہدات اس رسالہ میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ ابنِ حزم اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:۔

"میں نے اس کتاب میں اختصار کا التزام کیا ہے اور صرف وہی باتیں درج کی ہیں جو بذات خود دیکھیں یا قابلِ اعتماد لوگوں سے نقل ہو کر مجھ تک پہونچیں۔ میں نے اعراب اور متقدمین کا تذکرہ اس لئے نہیں کیا کہ ان کا راستہ ہم سے الگ ہے اور ان کے واقعات بھی بہت زیادہ ہیں۔ میری ہمیشہ یہ عادت رہی ہے کہ میں غیر کی سواری پر سوار نہیں ہوتا اور نہ مستعار زیورات سے اپنے آپ کو آراستہ کرنا چاہتا ہوں[2]۔"

---

[1] طوق الحمامہ ص ۴ [2] حوالہ مذکور ص ۳۔

رسالہ کے آخر میں لکھتے ہیں:۔

"میں نے اپنے رسالہ میں صرف وہی حقائق معلومہ درج کئے ہیں جن کے سوا کسی حقیقت کا پایا جانا ممکن ہی نہیں۔"

میں نے اس ضمن میں بہت سی چیزیں ذکر کردی ہیں اور یہی کافی ہیں

۲۱۰۔ طوق الحمامہ کی خصوصیات:۔

یہ ہے طوق الحمامہ کا طرز و انداز اور یہ ہیں وہ ماخذ و مصدر جن سے آپ نے یہ رسالہ ترتیب دیا۔ یہ رسالہ دقّتِ تنظیم اور حسن تبویب میں اپنی مثال آپ ہے۔ میرے خیال میں ابن حزم کی کوئی کتاب ترتیب و تبویب کے اعتبار سے اس کے ہم پلہ نہیں ہے۔ ترتیب و تبویب سے قطع نظر میرا خیال ہے کہ اس کے مندرجات و محتویات کو کسی کتاب میں اس سے بہتر اسلوب بیان میں تحریر نہیں کیا گیا۔ یہ رسالہ اتنا آسان ہے کہ نفس انسانی کی رگ رگ میں جاری و ساری ہو جاتا ہے اور اس کے الفاظ میں وہ تنظم پایا جاتا ہے کہ گویا یہ موتیوں کی لڑی ہے جس کا کوئی دانہ بھی بے موقع نہیں ہے اس کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کا تجزیہ بڑی خوبی سے کیا گیا ہے۔ پھر دینی روح ہے جو ساری کتاب پر چھائی ہوئی نظر آتی ہے اور کاتب کی عفت و عصمت اس کی طہارت نفوس انسانی اور انسان کے احوال و اشکال اور مظاہر و ادوار سے گہری واقفیت کا اعلان کرتی ہوئی نظر آتی ہے اور اس پر طرّہ یہ کہ حلال کا ذوق شناس ہونے کے باوجود اس کا مصنف فواحشات و منکرات سے الگ تھلگ رہا۔ عشق و محبت پر اظہارِ خیال کرنے کے باوصف اس نے کبھی ایسا کام نہ کیا جوان کے وقار کے منافی ہو۔ وہ بڑے لطیف المزاج، نکتہ رس اور بہترین فہم و ادراک سے بہرہ ور تھے مگر گناہ سے آلودہ نہ ہوئے۔

وہ خود فرماتے ہیں:۔

"خدا گواہ ہے کہ میں پاک دامن اور عفیف ہوں۔ میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں جس سے بڑی قسم دوسری کوئی نہیں کہ میں نے جب سے ہوش سنبھالا ہے کبھی زناکاری کے قریب بھی نہیں بھٹکا۔ خدا تعالیٰ مجھ سے زناکاری کے ارتکاب کا حساب نہیں لیں گے۔"

۲۱۱- **محبت کے انواع و مراتب طوق الحمامہ کی روشنی میں**:- اب مناسب ہوگا کہ نمونہ کے طور پر ہم طوق الحمامہ کے چند اقتباسات پیش کریں۔ ہم تین اجزاء کے نقل کرنے پر اکتفاء کریں گے:-

(۱) محبت کے مراتب و انواع۔

(۲) حبّ و استشہاد کا باہمی فرق۔

(۳) محبّت کے انواع و مراتب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہم جانتے ہیں کہ محبت کی کئی قسمیں ہیں۔ سب سے افضل محبت وہ ہے جو رضائے خداوندی کے لئے ہو۔ پھر یا تو وہ سعیِ عمل کی بنا پر ہوتی ہے یا اتحادِ مذہب کی وجہ سے یا کثرتِ علم کے باعث۔

پھر قرابت داری، الفت اشتراکِ مقاصد، صحبت و معرفت اور احسان کی محبت ہوتی ہے جو آدمی کسی سے انجام دیتا ہے۔ محبوب کے جاہ و منصب کے لئے بھی محبت کی جاتی ہے۔ محرم راز ہونے کی بناء پر بھی دو شخص باہم محبت کرنے لگتے ہیں ایسے راز کا پوشیدہ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ لذت و قصد کے لئے بھی محبت کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ عشق کی محبت بھی ہوتی ہے۔ جس کا سبب صرف نفوسِ انسانی کا عالمِ علوی میں اتصال ہوتا ہے اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ محبت کے یہ تمام اقسام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں۔ علت کے ختم ہونے سے ختم ہو جاتے ہیں اور اس میں اضافہ ہونے سے محبت بھی بڑھ جاتی ہے۔ علت میں کمی واقع ہونے سے محبت کم ہو جاتی ہے۔ علت کے قریب آنے سے پختہ ہوتی اور دور ہو جانے سے محبت نرم پڑ جاتی ہے۔ البتہ عشق صحیح کی محبت موت ہی سے ختم ہوتی ہے۔ انسان اس کو یاد کر کے اطمینان و سکون حاصل کرتا ہے۔ مگر آدمی کو جب یہ محبت یاد آتی ہے تو مسرور و شادمان ہوتا ہے اور خوشی کے مارے جھومنے لگتا ہے۔"[1]

---

[1] طوق الحمامہ ص ۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشقانہ محبت کی مداومت اور عدم انقطاع کو وہ اپنے سابقاً ذکر کردہ نظریہ پر مبنی قرار دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ عشق کی اساس عالم علوی میں نفوس انسانی کے باہمی اتصال پر ہے جو جسم میں حلول کرنے سے قبل ہوتا ہے۔ ہم ان کی رائے پر تنقید و تبصرہ نہیں کرنا چاہتے۔ کیونکہ ہمارا مقصد ان کے نظریات کو پیش کرنا ہے ان پر تنقید کرنا نہیں۔ اس کا مقام الگ ہے اور اس کے ناقدین بھی وہ لوگ ہیں جن کا یہ موضوع ہے۔ بہ ظاہر ہے کہ ہم ان لوگوں میں شامل نہیں ہیں۔

۲۱۲۔ محبت و شہوت کے مابین فرق و امتیاز:۔ اب ہم ابن حزم کے افکار و آراء کے دوسرے نمونہ کو پیش کرتے ہیں۔ اور وہ تجربہ اور ماہیت کے اعتبار سے محبت اور شہوت کا باہمی فرق ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:۔

”نفسِ انسانی اس دنیا میں محجوب و مستور رہتا ہے اسے بہت سے اعراض اور طبائع ارضیہ نے گھیر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اکثر صفات پس پردہ ہیں۔ اندریں حالت اتصال حقیقی کی امید صرف اسی صورت میں کی جا سکتی ہے۔ جب نفس اس کے لئے تیار اور مستعد ہو۔ اپنے موافق و مشاکل سے شناسائی پیدا کرے اور اپنے خفیہ اوصاف کا محبوب کے اوصاف و طبائع سے مقابلہ کرے۔ تب کہیں جا کر دونوں میں اتصالِ صحیح پیدا ہوتا ہے جس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ جہاں تک اس محبت کا تعلق ہے، جو فی الفور کسی کے جسم کو دیکھ کر یا اس پر نظر پڑنے سے جو صرف ظاہری رنگ تک محدود ہوتی ہے ہو جاتی ہے یہ در اصل شہوت ہے۔ جب شہوت غالب آجائے اور اس سے متجاوز ہو جائے اور جدائی کے دوران بھی اتصال نفسی باقی رہے جس میں طبائع باہم شریک ہوں تو اسے عشق کہیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ مجھے دو شخصوں سے محبت ہے یا عشق ہے تو وہ غلطی پر ہے۔ کیونکہ یہ عشق و محبت نہیں بلکہ شہوت ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔ اس کو مجازاً محبت کہہ سکتے ہیں، حقیقتہً نہیں۔ جہاں تک محبّ کے نفس کا تعلق ہے اس کے میلانِ خاطر میں

کوئی خوبی ایسی نہیں پائی جاتی جسے وہ اسباب دینی یا دنیوی میں صرف کرے۔ کسی دوسرے شخص سے محبت کرنے کا مسئلہ ہی جداگانہ نوعیت کا ہے۔"

یہ اقتباس اس امر پر روشنی ڈالتا ہے کہ ابن حزم محبت اور شہوت کو ایک چیز نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں محبت اس اتصالِ نفسی کا نام ہے جو اس دنیا میں آنے سے پہلے پایا جاتا تھا۔ اس کے برعکس شہوت صرف ایک جسمانی تعلق کو کہتے ہیں۔ محبت کا آغاز کبھی ظاہری حسن کو دیکھ کر بھی ہو جاتا ہے۔ پھر ابن حزم عالم بالا کے اتصالِ نفسی پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۲۱۳۔ عفیف مرد و عورت کی تعریف:۔ شاید اس گراں بہا رسالہ میں جو مضمون بلیغ ترین عبارت میں ادا ہوا ہے وہ عفیف مرد اور عورت کی تعریف ہے۔ چنانچہ ہم اسے نقل کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

"میں نے محسوس کیا ہے کہ لوگ لفظِ صلاح کا مفہوم بیان کرنے میں اکثر غلطی کا شکار ہوتے ہیں۔ اس کی حقیقی تفسیر یہ ہے کہ صالحہ دراصل وہ عورت ہے جو روکنے سے رُک جائے اور جب برائی کے ذرائع کو منقطع کر دیا جائے تو وہ باز رہے۔ اس کے مقابلہ میں فاسدہ وہ عورت ہے جو روکنے سے نہ رُکے اور جب فواحش و منکرات کے ذرائع کو ختم کر دیا تو وہ ان تک رسائی حاصل کرنے کے لئے حیلے تلاش کرنے لگے۔ اسی طرح صالح آدمی وہ ہے جو اہلِ فسق کی صحبت سے کنارہ کش رہے خواہشات نفسانی پیدا کرنے والے مناظر سے گریزاں رہے اور حسین و جمیل صورتوں کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر نہ دیکھے۔ فاسق وہ ہے جو کمینہ لوگوں میں بود و باش رکھتا ہو حسین چہروں کو گھور گھور کر دیکھتا ہو۔ اذیت رساں مناظر کے درپے رہتا ہو اور خصلاتِ مہلکہ کا شائق ہو۔ صالح مرد و عورت آگ کی اس چنگاری کی طرح ہیں جو صرف اسی وقت کسی کو جلاتی ہے۔ جب اُسے حرکت دی جائے۔ اس کے برعکس فاسق مرد و عورت شعلہ زن آگ کی طرح ہر چیز کو بھسم کر کے رکھ دیتے ہیں جہاں تک بے کار مرد اور عورت کا تعلق ہے۔ وہ دونوں ہلاک ہونے سے بچ نہیں سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ دینِ اسلام میں اجنبی عورت کے گانے سے محفوظ

ہونا قرار دیا گیا ہے۔ پہلی مرتبہ اچانک عورت کو دیکھنا روا ہے مگر دوسری دفعہ قصداً دیکھنا وبال جان ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"جو شخص روزہ کی حالت میں کسی عورت کو اس قدر غور سے دیکھے کہ اس کی ہڈیوں کی جسامت اسے معلوم ہو جائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے[1]۔"

۲۱۴۔ عورت کیونکر پاک دامن رہ سکتی ہے؟: ذکر کردہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم کی رائے میں صالحہ عورت وہ ہے کہ اگر اسے فواحش و منکرات کے ذرائع سے دور کر دیا جائے تو وہ خواہشات کی طرح حائل نہ ہو۔ اسی طرح صالح آدمی وہ ہے جو شہواتِ نفسانی کے اسباب سے رُوگرداں رہتا ہو۔ بنا بریں اگر آدمی جادۂ مستقیم سے منحرف ہوگا تو اس سے باز پرس کی جائے گی کیونکہ عورت کی خواہشات میں وہی مبتلا کرتا ہے۔ بخلاف ازیں اگر نیک عورت سیدھی راہ سے بھٹکے گی تو ان لوگوں سے باز پرس کی جائے گی جنہوں نے اسے نفسانی خواہشات کے محرکات سے دُور نہ رکھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت طبعاً کمزور ہوتی ہے لہٰذا اس کی پاکدامنی کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ آدمیوں سے دُور رہے حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ عنہا سے روایت کیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا:

عفتہ المرأۃ الاّ ترٰی رجلاً ولا یراھا رجلٌ"	عورت کی پاکدامنی اسی میں ہے کہ نہ آدمی کو دیکھے اور نہ آدمی اسے دیکھے۔

ابنِ حزم مردوں کے مقابلہ میں عورت کی کمزوری پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں واشگاف الفاظ میں ایک بات آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ اگر عورت کسی جگہ محسوس کرتی ہو کہ وہاں کوئی مرد ہے جو اُسے دیکھتا ہے یا اس کی باتیں سنتا ہے تو اس سے غیر معمولی اور خلافِ دستور اقوال و حرکات صادر ہوتی ہیں وہ ایسی باتیں کرتی ہے جن کی ضرورت نہیں ہوتی اس کی حرکات اور انداز گفتگو پہلے سے مختلف ہوتا ہے۔

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۲۴

عورتوں کو محسوس کر کے مردوں کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔ عورتوں کی موجودگی میں زیب و زینت کا اظہار کرنا، ناز و انداز سے چلنا اور عورت کو دیکھ کر مذاق بازی پر اتر آنا یہ تو ہر جگہ اظہر من الشمس ہے[1]۔"

۲۱۵۔ طوق الحمامہ کے مندرجات:۔ یہ ہیں معانی و مطالب اور قصص و اخبار کے بارے میں اس گراں بہار رسالہ کے اقتباسات! علاوہ ازیں اس کا اندازِ تحریر بے حد سہل و سادہ اور ترتیب بڑی دلنشین ہے۔ ہمارے پیش کردہ اقتباسات کتاب کے مطالب و معانی کی صورت گری کرتے ہیں۔ اس کتاب میں عشاق کی نفسیات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اخلاقیات سے بحث کی گئی ہے۔ وفا اور صدق پر روشنی ڈالی گئی ہے اور کشف اسرار کا راز منکشف کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں وعظ و نصیحت اور عبرت پذیری کا سامان بھی ہے جو ابنِ حزم ایسے تجربہ کار فلسفی نے اس میں جمع کر دیا ہے۔

---

[1] طوق الحمامہ ص ۱۲۵

۲۷- ابن حزم کا اسلامی مسلک و منہاج

۲۱۶- اسلام کے اساسی معتقدات کے فہم و ادراک کیلئے عقل کی ضرورت

ہم ابن حزم کا عقلی اور تجرباتی طرز و انداز ذکر کر چکے۔ اب ہم ان کے اسلامی مسلک کی تفصیلات ذکر کرتے ہیں آپ کی سیرت و سوانح کا قاری سرسری طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ ابنِ حزم اپنے دراساتِ اسلامیہ میں عقل پر زیادہ اعتماد نہیں کرتے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ابن حزم کے نزدیک عقل انسانی علوم اسلامیہ کے فہم و ادراک کی اساس ہے۔ دینِ اسلام میں جو مسائل و معتقدات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً عقلی براہین و دلائل سے وحدانیت کا اثبات نبوت عقلی جواز حقائق اسلامیہ پر ایمان و ایقان قرآن کی وجہ اعجاز اور دیگر اصولی مسائل ان کے معلوم کرنے کے لئے عقل اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ ابنِ حزم اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں لکھتے ہیں:-

"حصولِ علم صرف دو ہی طریقہ سے ممکن ہے:۔

(۱) پہلا وہ علم جو عقلی بدیہیات اور محسوسات سے حاصل ہوتا ہے۔

(۲) وہ مقدمات جو عقلی بدیہیات اور محسوسات کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔ ایک دوسرے موقع پر ہم نے اس کی تفصیلات ذکر کر دی ہیں لہٰذا ہم انہیں دہرائیں گے نہیں۔ ہم نے یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ مقدماتِ صحیحہ ضروریہ کی بناء پر ہم نے توحید خداوندی نبوتِ محمدی آپ کے اقوال کی صداقت اور اس بات کو معلوم کر لیا ہے کہ قرآن جو آپ ہماری طرف لائے یہ خدا کا عہد ہے جو بندوں سے کیا گیا۔ جو امور اس میں ضروری قرار دئے گئے ہیں۔ وہ ہم پر لازم ہیں اور ممنوع امور سے باز رہنا ناگزیر

ہے۔ اطاعت گذار کے لئے ابدی نعمتوں کا وعدہ کیا اور نافرمانوں کو عذابِ شدید سے ڈرایا۔ ان امور میں ہمیں آپ کی صداقت پر پورا پورا یقین ہے اور تمام واجب الاطاعت احکام میں ہم آپ کے مطیع فرمان ہیں۔ قرآن میں جو باتیں مذکور ہیں ہم ان کی صحت پر یقین رکھتے ہیں اور لوگوں کے ذکر کردہ معجزات کو سن کر جس پر صرف اللہ تعالیٰ ہی قدرت رکھتا ہے ہم قرآنی معلومات سے انحراف نہیں کرتے۔ قرآن کریم اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ خدا کی طرف سے لائے تھے برحق ہے۔ لہٰذا قرآن کا فہم و ادراک حاصل کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا ہمارے لئے ضروری ٹھہرا۔ قرآن اس بات پر متنبہ کرتا ہے کہ عقل و حواس کی مدد سے چیزوں کی جو حقیقت ہم معلوم کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر درست ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن سے ہم عقل و حواس کے مدرکات کا صحیح ہونا ثابت کرتے ہیں اور قرآن کی تصحیح سے پہلے ہم شک میں مبتلا تھے۔ اگر ہم ایسا کرتے تو حقائق کو باطل ٹھیرانے والے ہوتے اور برہانِ دَور کی راہ پر گامزن ہوتے جس سے قطعی طور پر کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ برہانِ دور کی صورت یہ ہوتی کہ اگر ہم سے پوچھا جاتا کہ تم نے قرآن کا حق و صدق ہونا کیسے معلوم کیا؟ تو ہم کہیں عقل و حواس کے مقدمات صحیحہ کی بنا پر ہمیں قرآن کا حامل صدق و صواب ہونا معلوم ہوا۔ پھر کہا جائے کہ عقل و حواس کی صحت تمہیں کیونکر معلوم ہوئی تو ہم کہیں قرآن سے ہمیں پتہ چلا۔ یہ فاسد استدلال ہے۔ اور اسی کو برہانِ دَور کہتے ہیں[۱]۔"

یہ عبارت اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ ابن حزم اثباتِ توحید و نبوتِ محمدی میں عقل پر اعتماد کرنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ یہ اثبات ان بدیہیاتِ عقلیہ کی راہ سے ہوگا جو فطرتِ انسانی میں جاگزین ہیں اور جن کا شمار انسان کے ان مدرکات میں

---

[۱] الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۶۶۔

ہوتا ہے جو تمام حیوانات کی نسبت اس کی عظیم ترین خصوصیت ہیں اور اسے دیگر حیوانات سے ممتاز کرتے ہیں۔ جب معجزات اور عقل کے مقدماتِ اولیہ کے ساتھ ربط و تعلق کی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی صداقت ثابت ہوگئی تو آپ کے تمام احکام و فرامین کی اطاعت واجب ہوگی۔

پھر ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ وسلم اس امر پر متنبہ کرتے ہیں کہ عقلی بدیہیات کو اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب قرآن ان کی تائید و تصدیق کرتا ہو کیونکہ اس کا نتیجہ دَور کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ استدلال کی شکل یہ ہوگی۔

قرآن کا حق ہونا صرف عقلی بدیہیات سے معلوم ہوتا ہے اسی طرح عقلی بدیہیات کی صداقت قرآن سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ یہ طرزِ استدلال فاسد ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ عقلی بدیہیات انسانی عقل کی فکری اساس ہیں اور یہ تمام انسانی علوم کی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں خواہ وہ علم عقلی محض ہو یا نقلی یا تجرباتی قسم کا ہو۔

۲۱۷۔ ظواہر نصوص پر اعتماد:۔ اثباتِ توحید، صدقِ نبوت اور وجوہ اعجاز کے مسائل میں ابن حزم عقل پر اعتماد کرتے ہیں وہ یقین رکھتے ہیں کہ قرآن کریم جن مسائل و احکام پر مشتمل ہے اور خدا کے اوامر، نواہی، مباحات اور مستحبات ہیں۔ بعد ازاں ابنِ حزم نصوص پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور ظاہراً یا باطناً انہی سے احتجاج کرتے ہیں وہ کسی تاویل و تعلیل کی بناء پر ان پر چھٹکارا حاصل نہیں کرنا چاہتے۔ ابنِ حزم ظواہر نصوص سے اخذ و احتجاج کرتے ہیں، خواہ وہ عقائد کے بارے میں وارد ہوئی ہیں یا عملی احکام کے متعلق مطلقاً ان کی تاویل نہیں کرتے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

اَلرَّحۡمٰنُ عَلَی الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰی

ابن حزم کہتے ہیں اس آیت سے مستفاد ہوا کہ خدا کا ایک عرش ہے جو اس کے شایانِ شان ہے وہ اس کی کوئی تاویل نہیں کرتے۔ اسی طرح فرماتے ہیں کہ قرآن جب کوئی حکم صادر کرے گا تو علت معلوم کئے بغیر وہ ہمارے لئے واجب الاطاعت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصوص کتاب و سنت اللہ لطیف و خبیر کے اوامر ہیں اور ان کی اطاعت بالذات کی جائے گی نہ کہ ان کے علل کی بنا پر۔ جب امور غیبی میں تاویل ناروا ہے اور شرعی احکام عِلل پر بھی مبنی نہیں تو ظواہر نصوص ہی سے استفادہ کیا جائے گا اور ان کے ماسوا دوسری

کسی چیز کو معتبر نہیں سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ دینِ اسلام نام ہے احکامِ قرآنی اور سنت نبوی کا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس وقت رخصت ہوئے جب آپ نے خدا کے تمام احکام بندوں تک پہونچا دئے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"۔ (ہم نے قرآن میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑی۔

نیز فرمایا:-

"اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا"۔ آج کے دن میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ اپنی نعمت پوری کر دی اور اسلام کو ایک دین کے اعتبار سے پسند کر لیا۔

ارشاد ہوتا ہے:

"اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى"۔ کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

خدا کے دین میں رائے سے کام لینا اور اس میں قیاس زنی کرنا بیان کردہ دلائل کے خلاف ہے۔

۲۱۸۔ حرمتِ تقلید اور ابنِ حزم:- چونکہ ابنِ حزم صرف ظواہر نصوص پر اعتماد کرتے ہیں جن کی دلالت اپنے معنیٰ پر بڑی واضح ہوتی ہے اس لئے ابنِ حزم خدا کے دین میں تقلید سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ کتاب و سنت کے اسلامی اور نورانی دسترخوان تک ہر مسلم طالبِ حقیقت کی رسائی ممکن ہے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:-

"کسی شخص کے لئے کسی زندہ یا فوت شدہ آدمی کی تقلید کرنا روا نہیں۔ ہر شخص اپنی طاقت کے مطابق اجتہاد کر سکتا ہے، جو شخص کسی سے دین کی کوئی بات دریافت کرے تو سائل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دین میں اس کے فرائض و واجبات کیا ہیں۔ اگرچہ وہ شخص سب لوگوں سے زیادہ جاہل ہے اس پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ لوگوں سے پوچھے اس شہر میں دین اسلام کا سب سے بڑا عالم کون ہے۔ پھر اس کی خدمت

میں حاضر ہو کر اس سے مطلوبہ مسئلہ دریافت کرے۔ پھر جب وہ فتویٰ دے تو سائل اس سے پوچھے کیا خدا کا حکم یونہی ہے۔ اگر مفتی کہے کہ ہاں! تو سائل بلا تامل اس پر عمل کرے۔ اور اگر فتویٰ دینے والا یوں کہے کہ میری رائے یہ ہے یا یہ قیاس ہے یا فلاں کا قول ہے اور اس کے ساتھ کسی عالم فقیہ یا قدیم و جدید کا نام ذکر کر دے یا مفتی خاموش رہے اور سائل کو ڈانٹ دے تو سائل کو ایسے شخص سے مسئلہ دریافت نہیں کرنا چاہئے بلکہ کسی اور سے پوچھے۔ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرے کہ عامی شخص کے لئے مفتی کی بات پر عمل کرنا واجب ہے تو اس نے باطل کا دعویٰ کیا اور ایک ایسی بات کہی جو کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کسی میں مذکور نہیں ہے۔ اور جو بات ایسی ہو وہ باطل ہوتی ہے کیونکہ یہ بلا دلیل قول ہے[1]"

اس سے معلوم ہوا کہ ابن حزم قطعی طور پر تقلید سے منع کرتے ہیں۔ وہ عامی کو بھی تقلید کا حق نہیں دیتے عالم کے لئے تو تقلید بالاولیٰ منع ہو گی اور جاہل کے مابین فرق یہ پایا جاتا ہے کہ جاہل اپنی جہالت کی بناء پر علماء سے مسائل دریافت کرے گا۔ جب وہ فتویٰ دیں گے تو ان کا قول اس وقت تک قابلِ قبول نہیں جب تک کتاب و سنت کی وہ اصل نہ بیان کریں جہاں سے انہوں نے وہ مسئلہ اخذ کیا۔ اگر وہ اپنا ماخذ نہ بتائیں تو ان کا قول ترک کر دیا جائے اور کسی اور سے دریافت کیا جائے جو یوں کہے کہ خدا نے اس طرح فرمایا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔

جو صاحب علم علماء کی مدد کے بغیر کتاب و سنت سے مسائل اخذ کر سکتا ہو۔ اس پر فرض ہے کہ کسی سے پوچھے بغیر کتاب و سنت کے احکام معلوم کرے۔ البتہ اطمینان و سکونِ قلبی کی خاطر کسی عالم سے کوئی بات دریافت کرے تو کوئی حرج نہیں۔ ابن حزم عالم کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

"جو شخص بھی کسی عالم یا پیشوا کی تقلید کرتا ہے یا امام مالک، ابو حنیفہ، شافعی، سفیان، اوزاعی، احمد یا داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ کا مقلد ہے اسے

---

[1] المحلیٰ ج ۱ ص ۶۶، ۶۷۔

معلوم ہونا چاہیے کہ یہ بزرگانِ دین دنیا و آخرت میں تقلید سے بیزاری کا اظہار کریں گے اور کہیں گے بار خدایا! ہم تو تیرے اور تیرے نبی کے کلام ہی کو حکم مانا کرتے تھے۔ اپنے تمام اختلافات اور تنازعات میں خدا اور رسول کے ارشادات ہی سے فیصلہ چاہتے تھے اور اس سے اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہیں کرتے تھے۔ اگر روئے زمین کے لوگ اس بات پر ہم سے ناراض ہو جائیں اور ہمارے خلاف نبرد آزما ہوں تو ہمیں مطلقاً اس کی پرواہ نہیں۔ ہمارا اس پر ایمان ہے، ہمارے دل اس پر رضامند ہیں۔ ہم اس پر بڑی خوشی سے بڑھتے ہیں اور اس میں کسی تردّد کا شکار نہیں، جو اس کے خلاف ہے ہم اس کی بات تسلیم نہیں کرتے اور یقین رکھتے ہیں کہ وہ غلط کار ہے اور ہم حامل صدق و صواب ہیں۔ اے اللہ ہمیں اس پر ثابت قدم رکھ اور ہمیں اس سے دور نہ کر۔ اے اللہ ہمارے بیٹوں اور بھائیوں کو بھی اسی راہ پر چلا یہاں تک کہ ہم اسے تھامے ہوئے تیرے دربار میں حاضر ہوں اور تیرے یہاں پناہ لیں یا ارحم الراحمین[۱]۔"

ہم دیکھتے ہیں کہ یہ امام جلیل (ابن حزم) علماء اور عوام کو پکار پکار کر خدا کے دین میں کسی کی تقلید کرنے سے منع کر رہا ہے اور اس بات سے روکتا ہے کہ نصوصِ کتاب و سنت کے بغیر کسی کا قول تسلیم کریں۔ جہاں تک علماء کا تعلق ہے وہ شرعی احکام کو ان کے اصل منابع سے اخذ کرتے ہیں اور عوام علماء سے دریافت کرتے ہیں۔ اگر کسی کا اتباع کرتے بھی ہیں تو صرف اسی حد تک کہ دینی مصادر کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔

۲۱۹۔ اعتقادی مسائل میں اخبار آحاد سے احتجاج:۔

ابن حزم اصول و فروع دونوں میں ظواہر نصوص سے احتجاج کرتے ہیں۔ اور عقائد میں بلا تاویل انہیں تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اعمال کی طرح عقائد میں بھی احادیث نبویہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اس ضمن میں اخبار آحاد ان کی رائے میں احادیث متواترہ کے مساوی ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں وہ عقائد میں بھی اخبار آحاد

۱؎ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۱۰۰

سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ علماء کی ایک کثیر جماعت ان کے خلاف ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اعتقادی مسائل اخبارِ آحاد سے ثابت نہیں ہوتے۔

خبرِ واحد وہ ہوتی ہے کہ جس کو روایت کرنے والی ایک ایسی جماعت نہ ہو جس پر دروغ گوئی کا احتمال نہ ہو اور اسی طرح وہ سند نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے۔ ابن حزم کے مخالف علماء کا کہنا ہے کہ اعتقادی مسائل صرف اخبارِ متواترہ سے ثابت ہوتے ہیں۔ اخبارِ متواترہ ان احادیث کو کہتے ہیں جن کو ایک جماعت دوسری جماعت سے روایت کرتی ہو اور وہ اسی کثرت کے ساتھ آنحضور تک پہونچ جائیں۔ ابن حزم کا زاویۂ نگاہ ان علماء کے خلاف ہے۔

فرماتے ہیں:-

"ابو سلیمان حسین بن علی کرابیسی اور حارث محاسبی کا قول ہے کہ خبرِ واحد جس کا راوی عادل ہو اور وہ عادل راویوں سے حدیث نقل کرتا ہو، جب ایسی روایت آنحضور تک پہونچ جائے تو اس پر علم اور عمل دونوں واجب ہیں ہم بھی یہی کہتے ہیں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ اس کے برعکس احناف، شوافع تمام مالکی فقہاء، جمیع معتزلہ و خوارج کا نقطۂ نظریہ ہے کہ خبرِ واحد علم یقینی کی موجب نہیں ہوتی۔ ان سب کی رائے میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کذب کا احتمال ہے یا وہم ہے۔ یہ تمام فرقے اس نظریہ میں یک زبان ہیں[1]۔"

چونکہ ابن حزم اعتقادات میں اخبارِ آحاد کو معتبر سمجھتے ہیں بنا بریں وہ بہت سے غیبی امور پر ایمان لانا واجب سمجھتے ہیں جو احادیث آحاد سے ثابت ہیں اور اخبار متواترہ سے نہیں۔ مثلاً عذابِ قبر، نزول عیسیٰ علیہ السلام، مسیح دجال کی آمد اور اور اس کے اوصاف پل صراط، حوض، برزخ، قیامت شفاعت کی تفصیل نیز امت محمدی کے اہلِ کبائر کے لئے آنحضور کی شفاعت یہ جملہ امور حق ہیں۔ اسی طرح اور بہت سے مسائل ہیں جو صرف اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں[2]۔"

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۱۱۹

[2] محلیٰ جلد اول میں اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمایئے۔

۲۲۰۔ احادیث آحاد علم و عمل دونوں کی موجب ہیں :- یہ ہے ابن حزم کا نقطۂ نگاہ ان اخبار

آحاد کے بارے میں جو ثقات اور عدول راویوں سے منقول ہوں بشرطیکہ تواتر کی حد تک نہ پہونچیں۔ ان کا نظریہ اس ضمن میں ائمہ اربعہ کے جمہور متبعین کے خلاف ہے جن کی رائے یہ ہے کہ احادیث آحاد عمل کی موجب تو ہوتی ہیں مگر تعیین پیدا نہیں کرتیں۔ ابن حزم ان پر یہ گرفت کرتے ہیں کہ وہ عمل و اعتقاد میں تفریق پیدا کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ خبر واحد کی بنا پر ان کے یہاں کسی کی جان لی جاسکتی ہے اور اس سے شرم گاہوں کو حلال بھی کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ یقین و اعتقاد پیدا نہیں کرتی! یہ کس قدر حیرت ناک ہے۔

ابن حزم کا یہ نظریہ اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک ایک ثقہ اور عادل راوی کی روایت میں کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

فرماتے ہیں :-

"یہ بات یقین کی حد تک پہونچ چکی ہے کہ خبر واحد کا عادل راوی جب اپنے جیسے عادل سے روایت کرے اور اسی طرح یہ سلسلہ آنحضورؐ تک پہونچ جائے تو یہ حدیث قطعی طور پر حق ہے اور علم و عمل دونوں کی موجب ہے" [1]

عادل راویوں کی روایات کا اندازہ کرتے ہیں وہ اس قدر مبالغہ آمیزی سے کام لیتے ہیں کہ انہیں دروغ گوئی سے معصوم قرار دیتے ہیں۔ اپنے مخالفین کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اگر معترضین اعتراض وارد کریں کہ تمہارے نظریہ سے تو راویوں کا بے خطاء ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ دانستہ جھوٹ بولتے ہیں نہ وہم میں پڑتے ہیں۔ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے۔ جی ہاں! ہم یوں ہی کہتے ہیں۔ اور ہمارا یہی اعتقاد ہے۔ ہر عادل راوی جو آپ کے کسی قول و فعل کو روایت کرتا ہے۔ یہ دانستہ کذب بیانی سے

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۱۲۴۔

معصوم ہے اور اس سے وہم بھی صادر نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا کوئی ثبوت موجود ہو۔"[1]

بلاشبہ احادیثِ آحاد کے رُواۃ کے بارے میں ابنِ حزم کا نظریہ اغراق و مبالغہ آمیزی سے خالی نہیں تھا۔ مگر ابن حزم نے اسے اس لئے قبول کیا کہ ان کے نزدیک دینِ اسلام کی نقل و روایت میں وہم یا دانستہ دروغ گوئی کو کوئی دخل نہیں رہا۔

۲۲۱۔ علماء کے دو فریق:۔ ابنِ حزم نے اپنی تصانیف میں جدلی طرزِ استدلال کو اختیار کیا ہے۔ آپ ایک ایک کر کے مخالف کے دلائل پیش کرتے ہیں، پھر ان کی تردید کرتے اور ان کا بطلان اور اصولِ مسلّمہ سے بُعد ثابت ہیں۔ اپنے دعوٰی کو دلائل سے ثابت کرتے اور مخالف کے دعوٰی کا ابطال کرتے ہیں۔ پھر جدل کے مراتب میں سے دوسرے مرتبہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ خصم کے اقوال ہی سے اس کی تردید کی جائے۔ گویا آپ الزام و افحام کی راہ پر گام زن ہوتے ہیں جب کہ پہلے حجت و برہان کے راستہ پر جادہ پیمانہ تھے۔

فریقِ اوّل:۔ علماء کے قدیم ہی سے دو فرقے چلے آتے ہیں۔ ایک فریق حمایت حق کا فریضہ ادا کرنے میں جدل کے جواز کا قائل تھا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا تعلق اسی گروہ سے تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان سے ایسے بیش بہا مناظرات منقول ہیں۔ جن میں انہوں نے اپنے مخالفین کو دندان شکن جواب دئے تھے۔

فریقِ ثانی:۔ دوسرا فریق دین میں جدل کو ناروا خیال کرتا تھا۔ کیونکہ جدل حقائق کو دُور کر دیتا ہے۔ جب مجادلین باہم لڑتے جھگڑتے ہیں تو ایمان بالحق رختِ سفر باندھ لیتا ہے اس فریق کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ مناظروں میں جو کھینچا تانی ہوتی ہے اس سے حقیقت پارہ پارہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب کوئی بڑا جھگڑالو شخص آ جاتا ہے جو دوسرے پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے تو وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس فریق کے رئیس اعظم حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہے۔

---

[1] احکام ج ۱ ص ۱۳۰۔

چونکہ ابن حزم پہلے فریق سے وابستہ تھے جو دین میں جدل کو جائز سمجھتا تھا بلکہ اس سے بڑھ کر اس کے وجوب کا قائل تھا لہٰذا ہم جدلیات کے بارے میں آپ کے زاویۂ نگاہ اور طرز و منہاج پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۲۸- جدل و مناظرہ اور ابن حزم

۲۲۲- جدل و مناظرہ کا باہمی فرق:- بعض علماء جدل اور مناظرہ کے مابین فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مناظرہ اس تبادلۂ افکار کا نام ہے جس کا مقصد حق و صداقت تک رسائی حاصل کرنا ہو۔ اس کے برعکس جدل کا مقصد صرف خصم پر غالب آنا اور اسے خاموش کرانا ہوتا ہے نہ کہ حق کی طلب و تحقیق۔

جدل کی دو قسمیں:- یہ بعض علماء کی مقرر کردہ اصطلاح ہے۔ مگر ابن حزم جدل کے لفظ کو عام معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں اس سے وہ تبادلۂ افکار بھی مراد لیتے ہیں، جس کی غرض طلبِ حق ہوتی ہے۔ تمویہ و تلبیس کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں اور خصم کے افحام و الزام کی خاطر بھی۔ یہی وجہ ہے کہ دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:-

پہلی قسم:- پہلی قسم کا جدل وہ ہے جو ممدوح و ماجور اور اس شخص کے لئے واجب الادا ہے جو اثباتِ حق اور حجت اسلامی کو قائم کرنے کی قدرت سے بہرہ ور ہو۔ اسی جدل کا حکم اللہ تعالیٰ نے اس آیتِ کریمہ میں دیا ہے۔ فرمایا:-

وَلَا تُجَادِلُوْا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ۔	اہل کتاب کے ظالموں کو چھوڑ کر ان سے ایسا جھگڑا کیجئے جو بطریق احسن ہو۔

اس آیت کریمہ میں حکم دیا گیا ہے کہ نرمی سے مناظرہ کیجئے، زبان درازی اور درشت کلامی سے احتراز کریں البتہ اہل کتاب میں سے اگر کوئی اس کا آغاز کرے تو اس کے حق میں تلخ کلامی روا ہے[1]۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۲۱۔

دوسری قسم :۔ جدل کی دوسری قسم جدلِ مذموم ہے۔ یہ وہ جدل ہے کہ مجادل اس میں بلا حجت و برہان بحث کرنے میں اتر آتا ہے۔ یا ظہورِ دلیل و حجت کے بعد بھی جھگڑنے سے باز نہیں آتا۔ ابنِ حزم جدل مذموم کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں :۔

جدل مذموم کی دو قسمیں :۔ ابنِ حزم لکھتے ہیں :۔

جدلِ مذموم دو قسم کا ہوتا ہے :

(۱) جو بلا علم مجادلہ کرتا ہے۔

(۲) جو برہان کے ظاہر ہونے کے بعد باطل کی پشت پناہی کے لئے ملمع سازی کے طریقے سے لڑتا جھگڑتا رہتا ہے۔ قرآن کریم انہی مجادلین کے بارے میں فرماتا ہے :۔

"اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يُجَادِلُوْنَ فِىْ آيَاتِ اللّٰهِ اَنّٰى يُصْرَفُوْنَ"

کیا آپ جدال کرنے والوں کو دیکھتے نہیں کہ وہ کس طرح بہکائے جا رہے ہیں۔

نیز فرمایا :۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِى اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مُّرِيْدٍ

اور لوگوں میں سے وہ بھی ہیں جو علم کے بغیر ہی جھگڑتے رہتے ہیں اور سرکش شیطان کے فرماں بردار ہیں۔

ارشاد ہوتا ہے :۔

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِى اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّلَا هُدًى وَّلَا كِتَابٍ مُّنِيْرٍ۔"

اور لوگوں میں سے بعض وہ بھی ہیں جو علم و ہدایت اور روشن کتاب کے بغیر ہی مجادلہ میں مصروف رہتے ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا :۔

مَا يُجَادِلُ فِىْ آيَاتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى الْبِلَادِ، كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَّالْاَحْزَابُ مِنْۢ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ

خدا کی آیات میں صرف وہی لوگ جدل سے کام لیتے ہیں جو کافر ہیں۔ انکا شہروں میں چلنا پھرنا آپ کو دھوکہ میں نہ ڈال دے۔ قبل ازیں حضرت نوح علیہ السلام کی قوم نے اور دیگر گروہوں نے اس

أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۔"

کی تکذیب کی اور ہر گروہ نے اپنے رسول کو پکڑ لینے کا ارادہ کر لیا اور حق کو دبانے کے لئے وہ جھوٹ موٹ جھگڑتے رہے۔ پس میں نے ان کو پکڑ لیا۔ پھر دیکھئے میں نے کتنی سخت سزا دی۔

ان آیات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حرام وہ جدال ہے جس سے باطل کی نصرت و تائید کی جائے اور حق کو کسی علم کے بغیر جھٹلانا منظور ہو[1]۔"

۲۲۳ - جدل محمود:- جب کوئی مجادل حق سے آشنا ہو اور استدلال و اثبات کے صحیح طریقوں سے حق تلاش کرنا چاہتا ہو تو ابن حزم کی نگاہ میں ایسا جدال واجب ہے۔ کیونکہ جدل کے اس طریقہ سے خدا کی حجت قائم ہوتی خدا کا پیغام اس کے بندوں تک پہونچتا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود کے خلاف قوی ترین طرز استدلال اور نصرت حق کے لئے الزام و افحام کا طریقہ استعمال کیا تھا۔ یہ آیت مطالعہ کیجئے:-

ارشاد ہوتا ہے:-

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۔"

کیا آپ اس شخص کو جانتے نہیں جو اپنے رب کے بارے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جھگڑتا تھا صرف اس لئے کہ خدا نے اسے تخت و سلطنت سے بہرہ ور کر رکھا تھا۔ ابراہیمؑ نے کہا میرا رب تو زندہ کرتا اور مارتا ہے۔ اس نے کہا میں بھی زندہ کر سکتا اور مار سکتا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا اللہ تعالیٰ آفتاب کو مشرق سے لاتا ہے تو اسے مغرب سے نمودار کر تب کافر حیران و ششدر رہ گیا اور اللہ تعالیٰ ظالم قوم کو کبھی کامیابی سے ہمکنار نہیں کرے۔

---

[1] کتاب مذکور ج ا ص ۲۷

ابن حزم کی رائے میں جدلِ محمود وہ ہے جس سے حجت و برہان کی روشنی میں حق کو بلند کیا جائے یہ جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ کیونکہ اس سے حق کا کلمہ بلند ہوتا ہے۔ وہ اس میں حدیث نبوی پیش کرتے ہیں۔

"اپنی جان و مال اور زبان سے مشرکین کے خلاف جہاد کیجئے"۔

ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ صحیح حدیث ہے اس میں مناظرہ کو جہاد اور انفاق فی سبیل اللہ کی طرح ضروری قرار دیا گیا ہے[1]۔

۲۲۴- **جدل محمود کے وجوب کے دلائل** :- ابن حزم جدلِ محمود کے وجوب کو عمل صحابہ سے ثابت کرتے ہیں۔ مہاجرین و انصار اور جمیع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آپس میں جھگڑا کرتے تھے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حکم سے خوارج کے ساتھ بحث و جدل میں حصہ لیا تھا۔ صحابہ میں سے کسی نے بھی طلبِ حق میں جدل و بحث کرنے سے انکار نہیں کیا۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں :-

"جو شخص جدل و بحث کے طریقہ ہی سے اس کا بطلان ثابت کرنا چاہتا ہے اور مناظرہ کو فاسد قرار دینے میں تکلف سے کام لیتا ہے میں اس کے سامنے عجز و نیاز کا اظہار نہیں کرنا چاہتا کیونکہ وہ اپنے غلط کار ہونے کا خود معترف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دلیل جسے وہ پیش کر رہا ہے ان دلائل کا ایک جزو ہے جن کے ابطال کے وہ درپے ہے اور اس کا یہ فعل خود جدل ہے اور اس راہ پر تو کوئی جاہل سبک سر یا معاند ہی چل سکتا ہے ہم جس جدل کے داعی ہیں وہ ایسا جدل ہے جس سے حق کی تائید و نصرت ہوتی ہو اور باطل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر دی جاتی ہوں۔ جو شخص حق کا طالب ہونے کے باوجود باطل کی عمارت کو مسمار نہ کرنا چاہے وہ ملحد ہے اور اسے اہل باطل میں سے ہی شمار کرنا چاہیئے۔ باطل کی حمایت کے لئے جھگڑنا وہی ہے جس کے بارے میں آنحضورؐ کا ارشاد ہے :-

---

[1] الاحکام ص ۲۶ -

"اَبْغَضُ الرِّجَالِ اِلَی اللّٰہِ اِلْاَلَدُّ الْخَصِمُ"[1] (جھگڑالو شخص خدا کو سخت ناپسند ہے)

۲۲۵- جدل کی ضرورت و اہمیت کے اسباب:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابن حزم جدل اور مجادلین کی یہ پشت پناہی کس بنا پر کرتے ہیں جس کی انتہا یہ ہے کہ دین کی حمایت میں جدال نہ کرنے والوں کو وہ ملحد قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ حمایت حق کا فریضہ ادا نہ کرکے باطل کی اعانت کرتے ہیں۔

میرے خیال میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم چونکہ بذات خود ایک ممتاز مناظر تھے اس لئے وہ حمایتِ دین کے سلسلہ میں جدل کو واجب خیال کرتے ہیں۔ آپ کے معاصر مالکی فقہاء جب آپ کے مناظرہ کی تاب نہ لا سکتے تو یہ کہہ کر خلاصی حاصل کرتے کہ ابن حزم ایک مجادل شخص ہے اور یہ حق و صداقت کی بنا پر غلبہ حاصل نہیں کرتا بلکہ اپنی جدلی قوت کی بنا پر سب کو پچھاڑ دیتا ہے۔ پھر جدل کی مذمت میں امام مدینہ منورہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پیش کرتے کہ جب کوئی بڑا جھگڑالو شخص آتا ہے تو دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کرتا ہے۔

ابنِ حزم کی تمام تصانیف اس بات کی زندہ گواہ ہیں کہ آپ مناظرہ میں تیز زبان واقع ہوئے تھے۔ آپ کے معاصر علماء اس بات سے بخوبی آگاہ تھے یہاں تک کہ مناظرات میں تشدد کا اظہار کرنے سے قبل بھی وہ آپ کی زندگی کے اس پہلو سے آشنا تھے۔ ابنِ حزم طوق الحمامہ میں قیروان کے زمانۂ اقامت کے ایک مناظرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ قیروان کے رہنے والے ایک عالم ابو عبداللہ محمد بن کلیب زبان دراز تھے اور تمام علوم میں سوال کرنا جانتے تھے۔ انہوں نے ایک مرتبہ ابنِ حزم کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

"آپ تو ایک جدلی آدمی ہیں اور محبت کے سلسلہ میں کوئی قابل ذکر مجادلہ نہیں ہوتا۔" (یعنی محبت کے سلسلہ میں تحریر کردہ آپ کے مضامین

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۲۷۔

دلچسپ نہیں ہو سکتے)

ابنِ حزم پر حملہ آور ہونے سے قبل معاصر فقہاء ان کو یہ الزام دیا کرتے تھے۔ جب ان کے خلاف مکمل طور پر صف آرا ہوئے تو اس امر کو ابنِ حزم کی توہین کا باعث تصور کرنے لگے۔ تب ابنِ حزم ان کی تردید کے لئے کمربستہ ہوئے اور انہیں بتایا کہ جدالِ محمود از بس ضروری ہے اور متدین شخص اسے ترک نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے رسالتِ محمدیہ کی تبلیغ کا فریضہ ادا ہوتا ہے اور دینِ اسلام کی نصرت و حمایت ہوتی ہے۔

بہرکیف ابنِ حزم ایک جدلی الطبع عالمِ دین تھے لہٰذا آپ کے مجادلات کی تفصیلات بیان کرنا اور یہ بتانا کہ آپ کے جدل کا طرز و انداز کیا تھا۔ ہمارے لئے بے حد ضروری ہے۔

۲۹- ابنِ حزم کا طرزِ جدل و بحث

۲۲۶- تعصب سے اجتناب اور ابنِ حزم: آپ کے طرزِ جدل و بحث کی اولین خصوصیت یہ ہے کہ آپ حق کے طلب گار ہوتے تھے اور صرف مخالف پر غلبہ حاصل کرنے یا زبان و قلم کی کاٹ دکھانے کے لئے میدانِ مناظرہ میں نہیں اترتے تھے۔ آپ کا مقصد رضائے خداوندی کی خاطر حق کا تلاش کرنا اور خدا کے دین کی کھری اور اعلیٰ بات کو معرضِ ظہور میں لانا ہوتا تھا اور بس۔ جیسا کہ خود انہوں نے اس امر کی صراحت کی ہے۔ وہ یہاں تک کہ دیا کرتے تھے کہ اگر مخالف کی بات کا قرینِ صدق و صواب ہونا مجھ پر واضح ہو جائے تو میں اس کی بات تسلیم کرنے کے لئے تیار ہوں، کیونکہ تعصب طالب حق کو حق و صداقت کی تلاش سے باز نہیں رکھ سکتا۔ خواہ حق کہیں بھی ہو۔ جدلِ محمود کی تائید میں آیاتِ قرآنیہ پیش کرنے کے بعد ابنِ حزم لکھتے ہیں:-

"ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں بحث و مناظرہ کے دوران عدل و انصاف کی تعلیم دی اور وہ یہ ہے کہ جو شخص واضح دلیل پیش کرے اس کے قول کو تسلیم کر لینا چاہیئے۔ ہم بھی امرِ خداوندی کی تعمیل میں یہی کہتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمیں اپنے مذہب کے بارے میں کوئی شبہ لاحق ہے یا ہمیں یہ خطرہ درپیش ہے کہ کوئی شخص اس میں خرابی پیدا کر دے گا بلکہ اس کے برخلاف ہمیں کامل وثوق ہے کہ کوئی شخص ان کا معاوضہ کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری عمر کا اکثر حصہ اسی بحث و تحیص اور حجج و دلائل کی تصحیح میں گذرا اور ہم بتوفیقِ ربانی جادۂ مستقیم پر گامزن ہوئے۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمیں ایمان و ایقان کی دولت

سے بہرہ ور کر رکھا ہے جب کہ طبقۂ جہلاء اور مقلدین تردد کا شکار رہتا ہے۔ ہمارا قول یہی ہے اور اس کا اعتراف کرنے میں ہمیں کوئی چیز مانع نہیں ہے کہ جس مسلک پر ہم گامزن ہیں اگر اس سے بہتر مسلک و مذہب ہمیں میسر آیا تو ہم بلا تامل اسے تسلیم کر لیں گے اور اپنے طریقہ کو ترک کر دیں گے۔"

۲۲۷۔ اپنے مسلک پر اذعان و ایقان:۔ ابن حزم کی کتاب کا یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم جدل و بحث میں مخلصانہ طور سے حصہ لیتے تھے اور دشمن کو نیچا دکھانا آپ کا مقصد نہ تھا بلکہ آپ حق کا بول بالا کرنا چاہتے تھے اور اپنے قول کو چھوڑ کر مخالف کے مسلک کو اپنانے کے لئے بھی تیار رہتے تھے۔ بشرطیکہ مخالف کے یہاں ایسا حق پایا جاتا ہو جو باطل کی آمیزش سے پاک ہو۔ اس سے آپ کے جدل و بحث میں مخلص ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اتنی بات ہے کہ مندرج اقتباس سے جہاں آپ کے اخلاص کا پتہ چلتا ہے۔ وہاں یہ حقیقت بھی ابھر کر سامنے آتی ہے کہ آپ آسانی سے دوسرے شخص کی بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ آپ کی رائے کے عدم تغیر کا پتہ دو باتوں سے چلتا ہے۔

امر اول:۔ پہلی بات یہ ہے کہ انہیں اپنے افکار و آراء کے بارے میں کوئی شبہ لاحق نہ تھا۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ ان کے مخالفین کے پاس سرے سے کوئی دلیل موجود ہی نہیں۔ آپ مناظرہ میں مشغول ہوتے تو اس اذعان و یقین کے ساتھ کہ مخالف کا دامن دلائل سے یکسر خالی ہے۔ ظاہر ہے کہ اندریں صورت دوسرے کی بات کو تسلیم کرنا بڑا دشوار ہے۔ کیونکہ دوسرے کی رائے تب قبول کی جا سکتی ہے جب نفسِ انسانی میں اس کا گذر ممکن ہو مگر ابن حزم کے یہاں اس کے سب دروازے بند تھے۔ کیونکہ انہیں اپنے مسلک پر سو فیصد یقین تھا اور وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ مخالف دلائل سے عاری ہے۔ لہٰذا مخالف کی رائے کو ابن حزم کے دل و دماغ تک پہونچنے کے لئے دو گھاٹیوں سے گذرنا پڑتا تھا۔

(۱) اولاً ان کا یہ اعتقاد کہ خصم کے دلائل باطل کا ایک انبار ہیں اور اس سے زیادہ کچھ نہیں

۲۔ دوم یہ کہ ان کا کلام حق ہے اور شک وشبہ کی اس میں کوئی گنجائش نہیں۔
بلاشبہ جدل ابن حزم کی یہ خامی آپ کے اخلاص کو بڑی حد تک مشتبہ کردیتی ہے۔ بلکہ اپنے فکر و نظر میں اس قدر غلو و تعصب، اخلاص میں کمی پیدا کر دیتا ہے کیونکہ تعصب سے حق تک پہونچنے کی سب شاہراہیں مسدود ہو جاتی ہیں اور اس سے بلاشبہ اخلاص میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلبِ حق وصدق میں جو اخلاص رضائے خداوندی کے لئے ہونا چاہیئے تھا وہ اپنے فکر و نظر میں محدود کر رہ جاتا ہے اور آدمی یہ سمجھتا ہے کہ حق بس اسی کا نام ہے۔ اس ضمن میں امام ابنِ حزم اور امام ابو حنیفہ کے درمیان جوہری فرق پایا جاتا ہے حالانکہ امامِ موصوف جدل ومناظرہ میں شہرۂ آفاق تھے۔ واقعہ یہ تھا کہ کسی سائل نے آپ سے دریافت کیا آپ کا یہ قول ہی بلاریب مظہر حق وصدق ہے؟ آپ نے جواباً فرمایا مجھے کیا معلوم یہی قول باطل کا آئینہ دار ہو اور اس کے باطل ہونے میں کوئی کلام نہ ہو۔ فقہاء مذہب کا بھی یہی دستور ہے کہ وہ اپنے مسلک کو صحیح قرار دیتے ہیں اور دوسرے مسالک کے متعلق یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ وہ مبنی بر خطاء ہیں تاہم ان میں صدق وصواب کا احتمال موجود ہے گویا فقہاء مذہب میں بھی اتنی وسعتِ خیال پائی جاتی ہے کہ وہ دوسروں کے مسلک میں صواب کے احتمال کے قائل ہیں۔

بخلاف ازیں ابنِ حزم نہ اپنے اقوال میں خطاء کا احتمال تسلیم کرتے ہیں اور نہ مخالفین کے آراء میں احتمالِ صدق وصواب کو درست خیال کرتے ہیں۔ لہٰذا ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ وہ متعصب تھے اور دوسروں کے اقوال کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے طلبِ حق میں آپ کا خلوص مشتبہ و مکدر ہو کر رہ جاتا ہے۔

امرِ ثانی:۔ دوسری بات جس کی بناء پر ابن حزم کے لئے مخالفین کے اقوال کو تسلیم کرنا دشوار تھا، ان کا یہ اعتقاد تھا کہ فقہاء اہل الظواہر بڑے محقق ہیں جو کسی مسئلہ کو تسلیم کرنے سے قبل دلائل کو خوب جانچتے پرکھتے ہیں اور اس کی طلب و تحقیق میں عمریں کھپا دیتے ہیں۔ جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ظاہری فقہاء دلائل کی پیروی کرتے ہیں اور دلیل سے قبل کسی بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس اعتقاد کا مطلب یہ ہے کہ ابن حزم بڑے بلند مقام پر کھڑے ہو کر بنگاہ حقارت دوسروں

کو جھکتے ہیں اور ان کے افکار و آراء کو اپنی طرح نہیں سمجھتے۔ دوسروں کے افکار کو آسانی سے قبول کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ خصم کو بھی اپنے جیسا عالم دین تصور کیا جائے اگر اسے اپنے سے گھٹیا فرض کر لیا جائے تو اس کی بات کبھی دل میں جاگزیں نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانوں کی طرح انسانی افکار کے لئے بھی نیچے سے اوپر کو چڑھنا دشوار ہے مگر اوپر نیچے اترنا مقابلتہً سہل ہے۔

۲۲۸۔ اپنے مسلک سے وابستگی:۔ مندرجہ بالا حقائق سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم اگرچہ دینی مسائل کی تحقیق میں بڑے مخلصانہ واقع ہوئے تھے تاہم اپنے مسلک کے ساتھ انہیں جو وابستگی تھی اس کے پیش نظر وہ مخالفین کے نظریات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

اسی بنا پر ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابن حزم جدل و بحث کے دوران مسئلہ زیر بحث پر اس اعتبار سے خیال آرائی نہیں کرتے تھے کہ فریقِ ثانی کے ساتھ مل کر مسئلہ کا حل تلاش کریں کیونکہ وہ ایک دینی مسئلہ ہے اور طلبِ حق و صدق کا پہلو اس کی ہر بات میں نمایاں ہونا چاہئے بلکہ ابنِ حزم ہمیشہ جانب دارانہ نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی نظر ہمیشہ محدود ہوتی ہے اور ایک محقق اور طالبِ حق کی نگاہ نہیں ہوتی۔ بلاشبہ یہ نقص آپ کے جدلیات کا طرۂ امتیاز ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ معاصر فقہاء کو آپ سے نفرت ہو گئی تھی۔ نفرت و حقارت کی مزید وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کے افکار و آراء فقہاء کے ان نظریات سے متصادم تھے جن سے وہ بڑے مانوس ہو چکے تھے۔ اس کے علاوہ آپ کبر و غرور کے اظہار میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے جیسا کہ قبل ازیں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ یہی وجوہ ہیں جن کی بناء پر معاصر فقہا آپ کے شدید دشمن بن گئے۔

۲۲۹۔ غیر مذاہب سے ابن حزم کے مناظرات:۔ یہ تھے مجادلاتِ ابن حزم کے دو پہلو جو ان پر نمایاں تھے ان سے ابن حزم کے جدل و مناظرہ کی اصلی صورت نکھر کر سامنے آ جاتی ہے ان سے واضح ہوتا ہے کہ جدل ابن حزم کا مقصد اپنے افکار کی تائید تھی اور بس۔ اگرچہ اپنے افکار پر آپ کا ایمان بڑا پُر خلوص تھا اور انہیں وہ ایسا حق تصور کرتے تھے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ آپ محدود نگاہ سے مسائل پر غور و فکر کرتے تھے اور آپ کو صرف انہی دلائل کی تلاش ہوتی تھی جن سے ان کے نظریات کا اثبات ہوتا ہو۔ ہم جب آپ کے طرزِ جدل و بحث میں نقصان کی نشان دہی کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ان کے صرف وہ مجادلات ہیں جو انہوں نے مسلمان علماء سے کیے۔ جہاں تک آپ کے ان مناظرات کا تعلق ہے جو آپ نے غیر مسلموں سے کیے ان کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ وہ آپ کے کمال جدل اور سلامتِ ذہن و عقل کی دلیل ہیں نہ کہ باعث تنقیص و تحقیر۔ کیونکہ اعداءِ اسلام کے خلاف مناظرہ کرتے وقت آپ اسلام کی مدافعت کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اسلام حق ہے اور دوسرے مذاہب اس کے مقابلہ میں حق نہیں۔ لہٰذا ابنِ حزم جب مذاہب باطلہ یا زنادقہ کے نبرد آزما ہوں تو اس وقت یہ بات کہنا بے حد مناسب ہے کہ ان مذاہب کے یہاں بھی حق موجود ہے جس کی پشت پناہی کا فریضہ وہ انجام دے رہے ہیں یا اس کا اعلان کر رہے ہیں۔ بخلاف ازیں وہ اسلامی حقائق کو بگاڑنا اور اسلامی عقائد کو خراب کرنا چاہتے ہیں یا ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ افکارِ فاسدہ کو مسلمانوں میں پھیلایا جائے اور ان کی تشہیر کی جائے۔ اسلام دشمنی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اسلام کا وقار انہیں ایک آنکھ نہیں بھاتا اور وہ ہمیشہ فساد کے درپے رہتے ہیں۔ لہٰذا ان کے اتادیل باطلہ کی تردید اور اسلامی افکار و معتقدات کا تحفظ ایک اہم دینی فریضہ ہے اور اس پر مخلصانہ ایمان لانا ضروری ہے۔

۲۳۰۔ دیگر مذاہب سے مناظرات اور ان کی خصوصیات:

غیر مذاہب سے مناظرہ کرتے وقت ابنِ حزم کا طرزِ جدل علماءِ اسلام کے مناظرات سے طریق استدلال کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ البتہ شکل و صورت اور تعبیر و بیان کے نقطۂ نظر سے ان میں چنداں فرق نہ تھا۔

فلاسفہ سے مناظرہ کرتے وقت ابنِ حزم صرف عقلی دلائل پیش کرتے تھے۔ مثلاً فلاسفہ کا یہ قول کہ عالم کا صدور خدا کی ذات سے اسی طرح ہوا ہے جس طرح علت معلول سے وجود میں آتی ہے۔ اس کی تردید میں ابنِ حزم ان بدیہیات عقلیہ پر اعتماد کرتے ہیں جن کا اثبات منطقی اور عقلی مقدمات سے ہوتا ہے یہود و نصاریٰ کے خلاف مناظرہ

میں حصہ لیتے ہوئے ابن حزم عقلی بدیہیات بھی پیش کرتے ہیں اور ان کو خاموش کرانے کے لئے الزامی طریقہ کے مطابق وہ نصوص پیش کرتے ہیں جن کو ان کے یہاں بنظر احترام دیکھا جاتا ہے۔ پھر عقلی دلائل کی روشنی میں ان کے عقائد کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

اعداء اسلام کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہوئے آپ صرف حمایت اسلام کا فریضہ ہی انجام نہیں دیتے بلکہ ان پر تابڑ توڑ حملے کرتے ہیں۔ تورات کی عبارتوں کو پیش کر کے ایک دقیقہ رس کی طرح ان کا تجزیہ کرتے اور ان کے مصادر و موارد بھی بتائے جاتے ہیں اور ساتھ ہی بڑے مکمل طریقہ سے ان کے اخبار و احوال پر روشنی ڈالتے ہیں۔

مثلاً یہود نسخ کو باطل قرار دیتے اور تورات کے بیانات کی روشنی میں (بداء کے معنیٰ یہ ہیں کہ جب خدا کے علم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے تو وہ اپنا ارادہ بھی تبدیل کر لیتا ہے) کو جائز سمجھتے تھے ابن حزم تورات کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے وعدہ کیا کہ میں بنی اسرائیل کو ہلاک کر کے آپ کو ایک اور امت عنایت کروں گا۔ موسیٰ علیہ السلام ہمیشہ یہ التجا کرتے رہے کہ ایسا نہ کیا جائے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ دعا قبول فرمائی اور یہ ارادہ ترک کر دیا[1]۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔ اسی کا نام بداء اور دروغ گوئی ہے جس سے خدا کی ذات پاک ہے۔

یہ ایک مختصر اشارہ تھا، جو شخص فلاسفہ اور یہود و نصاریٰ کے تردید میں ابن حزم کے بیانات پڑھنے کا شائق ہو اسے کتاب الفصل کی جلد اول و ثانی کا مطالعہ کرنا چاہیئے وہ ایسے بیانات سے لبریز ہیں۔ ان کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ابن حزم مختلف ادیان و مذاہب کے اخبار و عقائد سے کتنی وسیع واقفیت رکھتے تھے۔

۲۲۱۔ کلامی فرقوں سے ابن حزم کے مناظرات:- یہ غیر مذاہب کے خلاف انکے مناظرات

کا حال تھا جہاں تک علماء اسلام اصحاب مذاہب اور مقلدین کے ساتھ ان کے مباحثات کا تعلق ہے اس کے دو طریقے تھے اور دونوں کا طرز و منہاج ایک دوسرے سے جداگانہ نوعیت کا تھا۔ جب آپ کلامی فرقوں مثلاً معتزلہ، اشاعرہ، شیعہ اور خوارج

---

[1] الفصل ج ۱ ص ۱۰۱

کے خلاف جدل آزما ہوتے تو ان کا طرزِ استدلال محدثین و فقہاء کے مناظرات سے مختلف ہوتا۔ معتزلہ کے خلاف آپ کا طرزِ استدلال خالص عقلی انداز کا ہوتا کیونکہ وہ عقلی مسائل کے درپئے اثبات تھے۔ مثلاً خدا کی قدرت و ارادہ کے مقابلہ میں انسان کا ارادہ۔ صفاتِ باری تعالیٰ ان کا غیر ذات یا عین ذات ہونا۔ ان مسائل میں آپ کا طرزِ فکر و نظر خالص عقلی انداز کا ہے آپ اپنے دعویٰ کو بدیہیات کے اصولوں کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں اور ان کے مخالف اقوال کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں آپ حسبِ عادت تشدد پر بھی اتر آتے ہیں۔

اشاعرہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کی بناء پر عالم اور قدرت کی بناء پر قادر ہے۔ ابنِ حزم اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"اس قول کی تردید میں صرف اتنا کہ دینا کافی ہے کہ یہ شرک مجرد ہے اور اس سے توحید کا ابطال ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی چیز ہو جو اس کے ساتھ لگی رہی ہو تو اس سے خدا کی وحدانیت کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔ بلکہ ازلی ہونے میں کوئی اور چیز بھی اس کی شریک ہوگی اور یہ صریح کفر اور عین عیسائیت ہونے کے علاوہ دعویٰ بلا دلیل بھی ہے۔ تیسری صدی ہجری کے بعد اس فرقہ کے سوا اہلِ اسلام کے کسی فرقہ نے یہ بات نہیں کہی۔ یہ اعتقاد یقینی اجماع کے بھی خلاف ہے۔ میں نے بعض اشاعرہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا جب تم تسلیم کرتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی الگ قسم کی چیز اس کے ہمراہ رہی ہے تو نصاریٰ کا عقیدہ تثلیث کی بناء پر ان کی تردید کیوں کرتے ہو۔؟"[1]

اسی طرح وہ اشاعرہ سے عقلی مناقشہ کرتے ہیں تاہم وہ گھوم پھر کر اس مناقشہ کا رُخ ایک ایسے مسلّم قاعدہ کی طرف پھیرتے ہیں جو مسلمانوں کا اجماعی عقیدہ ہے۔ اور وہ توحید ہے۔ ان کا نقطۂ نظر کہ اشاعرہ خدا کے علم کو غیر ذات قرار دے کر نصاریٰ سے مماثلت پیدا کرتے ہیں۔ حالانکہ یہی وہ غلو و اغراق ہے ان کے مناظرات کا طرۂ

---

[1] الفصل ج ۲ ص ۱۳۵۔

امتیاز ہے۔

۲۳۲۔ معاصر علماء سے مناظرات اور ان کا طرز و انداز:۔

یہ کلامی فرقوں سے ابن حزم کے مناظرات کا ذکر و بیان تھا۔ ابن حزم نے محدثین و فقہا سے جو مناظرات کئے ان کا انداز مختلف ہے۔ ان مباحثات میں آپ عقل سے بہت تھوڑا کام لیتے بلکہ اس کے برعکس نصوص و آثار اور فقہی استنباط کے قواعد و اصول بیان کرتے، اور ان اقوال مختلفہ کی تردید میں احادیث نبویہ اور آیات قرآنیہ کا انبار لگا دیتے ہیں۔ ابن حزم بحث کا آغاز اس طرح کرتے ہیں کہ پہلے کھل کر مسئلہ زیر بحث کی توضیح کرتے اور بڑی دقت نظر سے اس کا تجزیہ کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ متنازع فیہ مسئلہ میں مطلقاً ابہام باقی نہیں رہتا۔ گویا اس ضمن میں ان کی رائے حکم سقراط سے ملتی جلتی ہے جن کا قول ہے کہ مقام نزاع کی وضاحت سے اختلاف رفع ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ کتنا ہی زیادہ ہو۔

مسئلہ زیر بحث کو واضح کرنے کے بعد ابن حزم مخالف کے دلائل پر روشنی ڈالتے ہیں کبھی طوالت سے کام لیتے ہیں اور کبھی مختصراً ذکر کرتے ہیں۔ مگر اجمال و تفصیل کے دوران خصم کی مختصراً ذکر کرتے ہیں۔ مگر اجمال و تفصیل کے دوران خصم کی کسی دلیل کو ذکر کئے بغیر نہیں چھوڑتے خصم کے دلائل تفصیلاً ذکر کرنے کے بعد آپ ایک ایک دلیل پُر زور تردید کرتے زیادہ تر اس میں شدت کا طریقہ اختیار کرتے۔ مخالف کے دلائل کا بطلان ثابت کرنے کے بعد اپنے دلائل پیش کرتے ایسا بہت کم ہوتا کہ مخالف کے دلائل کی تردید سے قبل اپنے دلائل پیش کریں۔

مخالف نظریات کی تردید میں ایجابی پہلو اختیار کرتے جس میں آپ کا اعتماد دین کے مسلّمہ اصول و قواعد پر ہوتا۔ پھر الزامی طریقہ اختیار کر کے مخالف کو دندان شکن جواب دیتے۔ مخالف جو اقوال پیش کرتا آپ ان کی تردید میں اسی کے وہ اقوال پیش کرتے جو اس نے کسی دیگر موقع پر کہے ہوتے اور اس کے حالیہ اقوال سے متصادم ہوتے۔

ابن حزم مخالفین کی تردید میں بعض اوقات ایک ایسا انداز اختیار کرتے جو قبل ازیں ذکر کردہ طریقہ سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ آپ خصم کے دلائل کو یکجا ذکر نہیں کرتے بلکہ الگ الگ بیان کرتے ہیں۔ اس کی ایک دلیل ذکر کر کے اس کی تردید کرتے اور پھر دوسری دلیل

لاتے ہیں اور اسی طرح یکے بعد دیگرے اس کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیرتے چلے جاتے ہیں۔ پھر اپنے دعویٰ کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں۔ آپ نے ان علماء کی تردید میں جو ذرائع کا سدِ باب کرنے کے لئے مشتبہات حرام قرار دیتے ہیں اسی طرز کو اختیار کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تردید دلائل کا پہلا طریقہ موزوں تر ہے۔ آپ دوسرا طریقہ اس وقت اختیار کرتے تھے جب مخالف ایک اہم دلیل پیش کرتا اور اس کے دیگر دلائل صرف دلیلِ اول کے مؤید معین ہوتے اور اکثر یوں ہی ہوا۔

۲۲۳۔ احتجاج بالرائی کے موضوع پر ابنِ حزم کا ایک مناظرہ: نمونہ کے طور پر ہم آپ کے ایک مناظرہ کا ذکر کرتے ہیں جو ایک ایسے موضوع سے متعلق ہے جو ابنِ حزم کی خصوصیات میں سے ہے اور وہ استنباط بالرائی کا مسئلہ ہے۔ ابنِ حزم اسے ممنوع سمجھتے ہیں جب کہ جمہور اہلِ اسلام اسے درست تصور کرتے ہیں۔ آپ مجوزین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے آغازِ سخن کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:-

"رائے کو جائز سمجھنے والے ان آیات سے استشہاد کرتے ہیں"۔

(۱) "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" آپ امور کے بارے میں ان سے مشورہ کیجئے۔

(۲) فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ جب آپ پختہ ارادہ کر لیں تو خدا پر بھروسہ کریں۔

(۳) وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ۔" وہ اپنے امور شوریٰ سے طے کرتے ہیں۔

(۱) نیز مجوزین استنباط بالرائی اس حدیث سے احتجاج کرتے ہیں جس میں یہ ذکر آتا ہے کہ اذان کا حکم نازل ہونے سے قبل نمازوں کے اوقات معین کرنے کے لئے آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا کہ اس سلسلہ میں کیا کرنا چاہیئے۔ بعض نے آگ جلانے کا مشورہ دیا۔ بعض نے کہا ناقوس بجایا جائے۔

(۲) امام زہری سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے حدیبیہ کے دن لڑائی کرنے کے بارے میں صحابہ سے مشورہ کیا۔ امام زہری کا قول ہے کہ

(۳) حضرت ابو ہریرہ کہا کرتے تھے میں نے کسی شخص کو نہیں دیکھا جو اپنے اصحاب سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ مشورہ کرتا ہو۔

(۴) وہ عبدالرحمٰن بن ابی حسین کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ آنحضورؐ سے

سے دریافت کیا گیا حزم احتیاط کسے کہتے ہیں آپ نے فرمایا حزم اس چیز کا نام ہے کہ کسی دانا سے مشورہ طلب کیجئے اور پھر اس کی رائے پر عمل کریں۔

(۵) نیز عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا کہ دو شخص جھگڑتے ہوئے بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے آپ نے فرمایا عمرو! ان کا فیصلہ کیجئے، میں نے عرض کیا حضور آپ مجھ سے بہتر فیصلہ فرما سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا تاہم آپ فیصلہ کریں۔ میں نے عرض کیا حضورؐ! کیونکر فیصلہ کروں؟ آپ نے فرمایا اگر تمہارا فیصلہ درست ہوا تو تجھے دس نیکیاں ملیں گی اور اگر اجتہاد میں خطاء سرزد ہوئی تو ایک نیکی۔

(۶) وہ اس روایت سے بھی احتجاج کرتے ہیں جسے حمص کے رہنے والے حضرت معاذؓ کے تلامذہ بیان کرتے ہیں کہ جب آنحضورؐ نے انہیں یمن بھیجنا چاہا تو دریافت فرمایا آپ فیصلہ کیونکر صادر کریں گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کی کتاب اللہ کی روشنی میں! فرمایا اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ مذکور نہ ہوا تو؟ عرض کی آپ کی سنت کے مطابق۔ آپ نے پھر پوچھا اگر سنت میں بھی موجود نہ ہوا؟ تو حضرت معاذ نے جواباً کہا میں اجتہاد کروں گا۔ اور اس میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑوں گا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا سینہ ٹھونکا اور فرمایا خدا کا شکر ہے جس نے رسولِ خدا کے فرستادہ کو توفیق عنایت فرمائی کہ وہ انہیں راضی کر سکے۔

(۷) وہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی روایت کو بھی پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے آنحضورؐ سے عرض کی بعض اوقات ایسا واقعہ پیش آتا ہے جو نہ کتاب اللہ میں مذکور ہوتا ہے اور نہ سنت رسول میں اس کا کوئی نشان ملتا ہے اس ضمن میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا اصحاب علم مومنین اور ایک روایت میں ہے کہ اہلِ عبادت مومنین کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیجئے اور کسی ایک شخص کی رائے پر عمل نہ کریں[۱]۔

اسی طرح ابنِ حزم مجوزین احتجاج بالرائی کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور پھر ان پر تنقید کرتے ہیں۔ اختصار پسندی کی بنا پر ہم آپ کے پیش کردہ تمام دلائل ذکر نہیں

---

[۱] احکام ج ۶ ص ۲۵-۲۶

کرتے۔ وہ لکھتے ہیں :-

"یہ ہیں رائے کو جائز قرار دینے والوں کے پیش کردہ معنوعی دلائل!
ان کے سوا ان کے یہاں دوسری کوئی دلیل موجود نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ان میں سے کوئی دلیل ان کے مفید مطلب نہیں ہے۔ پھر ایک ایک کر کے تمام دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ آیت کریمہ "اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ" اور شوریٰ سے متعلق احادیث نبویہ ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ ان کا دینی مسائل سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ دنیوی امور کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ نماز اور اس کے احکام زکوٰۃ اور اس کے فروعات فرائض و مواریث اور ورثہ پانے والے اصحاب کا فیصلہ شوریٰ کیا جائے پھر کہتے ہیں کسی مسلمان کے دل میں آخر اس جنون کا گذر کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ یہ آیت موجود ہے :-

وَاعْلَمُوْا اَنَّ فِيْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ"	خوب جان لو کہ تمہارے درمیان خدا کا رسول موجود ہے اگر اکثر باتوں میں وہ تمہاری اطاعت کرنے لگ جائے تو تمہیں بڑی مشقت کا سامنا ہو۔

ایک عاقل کی عقل میں آخر یہ بات کیونکر سما سکتی ہے کہ آنحضورؐ پر صحابہ کی اطاعت لازم تھی یہ تو واضح کفر اور بڑی کم عقلی کی بات ہے اس کے مبنی بر حماقت ہونے کے وجوہ و اسباب بڑے روشن ہیں۔ کوئی ان سے پوچھے کہ اگر صحابہ کسی شرعی مسئلہ میں آپ سے اختلافِ رائے کرتے تو آپ صحابہ کی اطاعت کیونکر کرتے؟ اس دلیل کی تردید کو آپ ان الفاظ کے ساتھ ختم کرتے ہیں۔

"یہ امر یقینی طور پر صحیح ہے کہ آپ کو صرف انہی امور میں صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا جن میں وہ اپنے حسب مرضی تصرف کر سکتے تھے۔ مثلاً آپ ان امور میں صحابہ کرام سے مشورہ فرماتے تھے کہ فلاں قبیلہ پر کسے والی بنایا جائے اور جنگجو قبائل کے خلاف نبرد آزمائی کے لئے کونسا زیادہ آسان ہے۔"

اسی طرح ابنِ حزم مشورہ پر دلالت کرنے والی تمام احادیث کا باری باری جواب دیتے ہیں۔ ان میں بعض احادیث کی سند متصل نہیں ہے۔ اکثر ضعیف ہیں سب سے قوی تر اس باب میں حدیث معاذؓ ہے۔ آپ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"جہاں تک حضرت معاذؓ کی روایت کردہ حدیث کا تعلق ہے۔ وہ ساقط الاحتجاج ہے کیونکہ وہ صرف حارث بن عمرو کے طریقہ سے مروی ہے حارث مجہول ہے اور کسی شخص کو معلوم نہیں کہ وہ کون ہے، مزید براں اس کو روایت کرنے والے حمص کے چند اشخاص ہیں جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اس روایت کو نہ عہد صحابہ میں کوئی جانتا تھا نہ دورِ تابعین میں۔ صرف ابو عون نے اس روایت کو کسی ایسے شخص سے اخذ کیا جس کے متعلق انہیں کچھ معلوم نہیں کہ وہ کون ہے۔ اصحاب الرائے نے اس روایت کو شعبہ کے یہاں پا لیا تو اسے لے اڑے اور اس کی تشہیر و اشاعت کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ حالانکہ یہ روایت قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔"

ابنِ حزم پھر اس تردید پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس حدیث کی صحت فرض کر کے "اجتہد برائی" کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ "میں کوشش کر کے کتاب و سنت کے دائرہ میں حق کو تلاش کروں گا اور اس کی طلب و تحقیق میں کوتاہی سے کام نہ لوں گا۔ ابنِ حزم کا یہ قول محلِ نظر و تامل ہے جیسا کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

پھر اس سے تجاوز کر کے ابنِ حزم الزامی طرزِ بحث کو اختیار کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اصحاب الرائے خود اس حدیث پر عمل پیرا نہیں۔ اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ آیت قرآنی کی موجودگی میں سنت نبوی پر عمل نہ کیا جائے۔ مگر اصحاب الرائے اس کے برخلاف بعض اوقات حدیث نبوی کی بنا پر قرآنی نص کو ترک کر دیتے یا حدیث سے اس کو مقید کرتے ہیں[1]۔ اس طرح ابنِ حزم الزامی جوابات دے کر مخالفین کو خاموش کرنا چاہتے ہیں۔

---

[1] الاحکام ج ۶، ص ۳۰ تا ۳۱۔

۲۳۴ - رائے کی مذمت پر دلائل: ایک ایک کر کے خصم کے دلائل کا توڑ مہیا کرنے اور بطریق الزام و افحام اس کے منہ پر مہر سکوت لگانے کے بعد ابنِ حزم اپنے دعویٰ کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ رائے کی مذمت میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔

"آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر بیان کرے وہ دوزخ میں اپنا گھر بنا لے۔"

پھر رائے کی مذمت میں اقوال صحابہ پیش کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہم یہ اقوال احتجاج و استدلال کے طور پر پیش نہیں کرتے کیونکہ احتجاج تو صرف حدیث نبوی یا ایسے یقینی اجماع سے ہو سکتا ہے جس کا کوئی مخالف نہ ہو۔ ہم اقوالِ صحابہ کو صرف الزام دینے کے لئے پیش کرتے ہیں اور یہ انہی کے لئے لازم ہے کیونکہ وہ ایسے اقوال سے احتجاج کرنے کے عادی ہیں اور جو شخص ایک مقام پر کسی چیز کو دلیل بناتا ہو دوسرے موقع پر بھی اسے حجت ٹھیرانا اس کے لئے لازم ہے۔ اور اگر وہ ان اقوال پر عمل نہیں کرتا تو دینِ اسلام میں تناقض پیدا کرنا چاہتا ہے اور ایک بے دلیل بات کا دعویٰ کرتا ہے[1]۔ اس جگہ ہم ابنِ حزم کے پیش کردہ دلائل ذکر نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کا اپنا ایک جداگانہ مقام ہے وہاں ہم انہیں تفصیلاً ذکر کریں گے۔

۲۳۵ - ابن حزم کی تصانیف میں نازیبا الفاظ کا استعمال: یہ ہے ابن حزم کی بحث و جدل کا ایک نمونہ جس میں انہوں نے مخالفین کے دلائل کی تردید کی ہے۔ جب ان کے اور فقہاء کے مابین سخت معرکہ آرائی ہو رہی تھی تو ابنِ حزم کے مناظرات کا رنگ عموماً یہی ہوا کرتا تھا۔ یہ اقتباسات اس حقیقت کی آئینہ داری کرتے ہیں کہ آپ درشت الفاظ مثلاً سخف (سبکیٔ عقل)، جنون، حماقت اور جہالت کے استعمال سے بھی دریغ نہ کرتے تھے اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ بھی استعمال کرتے اور انہیں یکایک مخالف کے منہ پر پتھر کی طرح دے مارتے۔ جیسا کہ ابنِ حیان کا بیان ہے۔ آپ کے پیش کردہ

---

[1] الاحکام ص ۴۱۔

دلائل و براہین میں جو زورِ بیان اور قوتِ استدلال پائی جاتی ہے حقیقت یہ ہے کہ ان رکیک الفاظ کی موجودگی میں ان کی قدر و قیمت بڑی حد تک کم ہو جاتی ہے ——— ہم پورے وثوق سے کہتے ہیں کہ اگر ابنِ حزم کی تصانیف کا دامن الفاظ کے ان دھبوں سے بے داغ ہوتا تو ان کی قدر و قیمت کو چار چاند لگ جاتے۔

ابنِ حزم کے طرزِ جدل و بحث کی تفصیلات بیان کرنے کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان کے اسلوبِ نگارش پر روشنی ڈالیں چنانچہ ہم اس کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

۳۰- ابن حزم کا طرزِ نگارش

۲۳۶- تکرار و طوالت اور ابن حزم: اسلوب ابنِ حزم پر ایجاز و اختصار کے علی الرغم طوالت کا غلبہ ہے۔ طوالتِ کلام کے بغیر ان کی طبیعت سیر نہیں ہوتی۔ لبسا اوقات وہ تکرار سے بھی کام لیتے ہیں۔ اور جہاں ضرورت ہوتی ہے سابقہ مضامین کو دہرا دیتے ہیں وہ اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے کہ ایک ہی کتاب کے مختلف و متعدد مواضع پر ایک ہی مضمون بیان کردیں جب مضمون واحد سابقہ باب کے علاوہ کسی دوسرے باب کا مقدمہ ثابت ہو سکتا ہو تو ابنِ حزم صرف اشارہ کرنے کو کافی خیال نہیں کرتے بلکہ اس کا خلاصہ بیان کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے۔ کہ آپ کی تصانیف اظہار مطالب میں بڑی واضح ہیں اور ان میں ابہام و اجمال کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ مطلوب و مقصود ان میں صاف دکھائی دیتا ہے اگرچہ آپ کا قلم اس وقت حقائق و دقائق کے سمندر میں غواصی کر رہا ہوتا ہے۔ اسی طوالت کا نتیجہ ہے کہ ابنِ حزم کے معانی قاری کے ذہن نشین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ مطالب کو قاری کے دل و دماغ تک پہونچانے میں ان کا اعتماد زیادہ تر تکرار ہی پر ہوتا ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں اس خطیب کی طرح ہیں جو بار بار اپنی بات کو اس لئے دہراتا ہو کہ وہ سامعین کے ذہن نشین ہو جاتے مگر اس کے پہلو بہ پہلو تعبیر و بیان کا حسن و جمال بھی ضائع نہ ہونے پائے۔

۲۳۷- اسلوبِ تحریر کی دو قسمیں: اس موقع پر بتا دینا ہمارے لئے بے حد ضروری ہے کہ ابنِ حزم کے اسلوبِ تحریر کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) علمی طرزِ تحریر جس میں انہوں نے اپنی کتابیں تحریر کیں۔

(۲) ادبی طرزِ نگارش جو فنی نثر کی ایک نفیس قسم ہے۔

ابن حزم کے ادبی طرزِ تحریر کی طرف اشارہ کرنا ہمارے لئے ضروری ہے۔ اگر ہماری کتاب کا علمی اندازِ تحریر اس کی اجازت دیتا تو ہم آپ کی شاعری پر بھی اظہارِ خیال کرتے مگر افسوس کہ یہاں اس کی گنجائش نہیں۔ البتہ نثر فنی کو زیرِ بحث لانے کی گنجائش موجود ہے اور ہم اس کے متعلق اپنا نقطۂ نظر واضح کریں گے۔ پھر ان کے چند اشعار بھی پیش کریں گے جن سے ان کی شاعری کا پتہ چل سکتا ہے۔

نثر فنی سے مراد وہ اندازِ تحریر ہے جو علم اسلوب کے مدِّمقابل ہے۔ نثر فنی کو لکھتے وقت کاتب کے پیشِ نظر یہ ہوتا ہے کہ ان بیانی صُوَر و اشکال کو معرضِ ظہور میں لائے جن کی تکوین و تخلیق ان ادبی قطعات سے ہوتی ہے جن میں جمالِ عبارت اور لطیف اشارات نمایاں ہوتا ہے۔ غرضیکہ اس کی تخلیق میں ادبی فن اور ذوقِ الفاظ و معانی مل جل کر حصہ لیتے ہیں۔

۲۳۸۔ ابن حزم کی نثر فنی:۔ ابن حزم کی فنی نثر الفاظ و معانی اور حسنِ اسلوب کے اعتبار سے نہایت بلند مقام پر واقع ہے۔ اس میں الفاظ کا انتخاب بڑا پاکیزہ ہے۔ ہر لفظ دوسرے کے ساتھ مربوط و متصل ہے اس کی صوت اور موضوع میں بھی گہرا رابطہ پایا جاتا ہے۔ اسلوبِ تحریر آسان ہونے کے باوجود بڑا شاندار اور سہلِ ممتنع کے قبیل سے ہے جس میں سرے سے کوئی کجی یا اضطراب نہیں پایا جاتا اس میں تکلف اور آورد کا نام نہیں بلکہ بڑا رواں دواں ہے جس کے شیریں نغمے سامعہ نواز ہوتے ہیں دلپذیر اسلوب اور الفاظِ صحیحہ کے علاوہ ان کے معانی و مطالب بھی باہم مربوط و متصل ہوتے ہیں اور ان کی صورت بیانیہ خیال کو غذا بہم پہونچاتی ہے جس سے ذہن انسانی میں ایسے خیالات کی کرنیں پھوٹنے لگتی ہیں جو موضوع زیرِ بحث سے ملتے جلتے ہوتے ہیں اور فکر انسانی ان میں اپنی جولانی و تابانی کے جوہر دکھاتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ ابن حزم اپنی نثر فنی کے اعتبار سے اپنے دَور کے بہت سے ادباء پر فوقیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ آپ کی بات قاری کے دل نشین ہوتی چلی جاتی ہے اور اس میں تکلف و تصنع کی آمیزش نہیں ہوتی۔

۲۳۹۔ نثر فنی کا نمونہ:۔ ابن حزم کی نثر فنی کا نمونہ ان کی کتاب طوق الحمامہ اور ان کے مکتوبات میں ملتا ہے۔ ہم طوق الحمامہ سے تھوڑی

سی عبارت نقل کرتے ہیں جو انہوں نے ایک باغ کی تعریف کرتے ہوئے لکھی۔ لکھتے ہیں :۔

"میں چند ادباء وشرفاء کی رفاقت میں ایک باغ کی سیر کے لئے گیا یہ باغ میرے ایک دوست کی ملکیت تھا۔ تھوڑی دیر تک ہم ادھر اُدھر گھومتے پھرتے رہے۔ پھر ایک ایسی جگہ بیٹھ گئے جس جیسی جگہ کبھی نہ دیکھی تھی۔ ہم ہرے بھرے باغات اور کشادہ زمین میں لیٹ گئے آنکھ جدھر چاہتی اُٹھ سکتی تھی اور نفس جہاں چاہتا سیر و سیاحت کے مزے لے سکتا۔ صاف و شفاف پانی کی ندیاں چاندی کی صراحیوں کی طرح اپنی چمک دکھا رہی تھیں۔ پرندے ایسے جان نواز نغمے سنا رہے تھے جو معبد اور غریض ایسے مغنی بھی نہ سنا سکیں۔ پھلوں کے گچھے لٹک لٹک کر کھانے والوں کو صدائے عام دے رہے تھے۔ لمبے لمبے سائے تھے جن کے درمیان سے آفتاب ہمیں یوں نظر آرہا تھا جیسے منقوش و مزین کپڑے پر شطرنج کے مہرے دھرے ہوں۔ آب شیریں تھا کہ لذتِ حیات کی طرح مزے دار تھا۔ ندیاں سانپوں کی طرح بل کھاتی جا رہی تھیں۔ ان کی آواز میں عجیب قسم کا زیر و بم پایا جاتا تھا۔ گوناگوں و بوقلموں شگوفے تھے جنہیں بادِ نسیم حرکت دے رہی تھی، ہوا معتدل تھی نہ گرم اور نہ سرد۔ ہم نشینوں کے اخلاق ان سب اشیاء پر فوقیت رکھتے تھے۔ موسمِ ربیع اپنی بہار دکھا رہا تھا، آفتاب جلوہ گر تھا مگر ہلکا پھلکا بادل اس پر سایہ فگن تھا۔ بادل کے پردہ سے کبھی آفتاب یوں نمودار ہوتا تھا جیسے شرمیلی نازنین پردہ سے باہر آکر اپنے عاشق کے سامنے آموجود ہوتی ہے اور جلد ہی رقیبوں کے ڈر سے پس پردہ غائب ہو جاتی ہے۔ ہم میں سے بعض یوں سرنگوں بیٹھے تھے جیسے کسی دوسرے شخص سے مشغول کلام ہوں[1]۔"

---

[1] طوق الحمامہ ص ۹۹۔

۲۴۰- دوسرا نمونہ:- یہ ایک بہترین منظر کی عمدہ ترین منظر کشی ہے جس سے بہتر تصویر شاید الفاظ میں نہیں اتاری جا سکتی۔ اب دیکھئے ایک حسین کی تعریف آپ کن الفاظ میں کرتے ہیں۔

"عالم شباب میں مجھے ایک لونڈی سے محبت ہو گئی جس نے ہمارے گھر میں تربیت پائی تھی۔ وہ لونڈی حسن و جمال عقل و فکر عفت و طہارت، لطافت مزاج اور شرمیلے پن میں اپنی مثال آپ تھی۔ نہ وہ کسی کا مذاق اڑاتی نہ بلا ضرورت خرچ کرتی۔ وہ عجیب حسن و جمال کی مالک بڑی پردہ دار تھی گفتگو کم کرتی، کوئی اس کی مذمت بیان نہ کرتا۔ نگاہیں نیچی رکھتی بڑی پرہیزگار عیوب سے پاک، پیشانی پر شکن ڈالے رکھتی۔ اس کا روٹھ جانا بھی بھلا دکھائی دیتا۔ اور اس کے انقباض میں بھی لذت محسوس ہوتی۔ اس کا اعراض بڑا دل ربا وہ بڑی سنجیدہ اور باوقار تھی اس کی نفرت بھی دل کشی سے خالی نہ ہوتی کوئی شخص اس کی طرح طمع کی نگاہ سے نہ دیکھ سکتا۔ اسکا چہرہ دیکھنے والوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا اس کا حال اس کی طرف آنے والوں کو شکار کر لیتا تھا۔ وہ بخل و امساک میں اتنی حسین دکھائی دیتی کہ دوسرے سخاوت میں بھی اس طرح دکھائی نہیں دیتے، وہ سنجیدہ رہنے کی عادی تھی اسے لہو و لعب سے مطلقاً لگاؤ نہ تھا۔ اتنی بات ہے کہ وہ سرنگی بہت اچھی بجاتی تھی۔ چنانچہ میں اس کی طرف مائل ہو گیا اور اسے بے حد چاہنے لگا۔ میں نے تقریباً دو سال کوشش کی کہ وہ مجھے کسی بات کا جواب دے اور میں اس کے منہ سے کوئی ایسا کلمہ سنوں جسے کوئی دوسرا نہ سن سکے۔ مگر اس نے کوئی ایسی بات نہ کہی جسے میں لکھ سکوں[۱]۔"

قاریٔ کریم دیکھ سکتا ہے کہ اس عجیب و غریب اور بلیغ نثر میں جمال حسن اور جمال نفس دونوں کی تعریف پائی جاتی ہے۔ اس لونڈی کا جسم حسن و جمال سے آراستہ تھا اور اس کا نفس زیور عفت و طہارت سے مزیّن تھا۔ گویا اس میں جمال بھی تھا اور کمال بھی۔

---

[۱] طوق الحمامہ ص ۱۰۹

۱۴۲ - ابن حزم کے اشعار:- ہم آپ کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جو آپ کی طرزِ زندگی کے آئینہ دار ہیں اور جن سے واضح ہوتا ہے کہ معاصرین سے آپ کے تعلقات کی نوعیت کیا تھی اور ان میں احساسِ علم و فضل کس حد تک پایا جاتا تھا۔ چنانچہ وہ فخریہ انداز میں کہتے ہیں۔

اشعار

(۱) انا الشمس فی جو العلوم منیرۃٌ ولکنَّ عیبی ان مطلعی الغرب

میں علوم کی فضا میں ایک آفتاب درخشاں ہوں مجھ میں صرف یہ عیب ہے کہ میں مغرب سے نمودار ہوا ہوں۔

(۲) ولو اننی مِن جانبِ الشرقِ طالعٌ لجد علی ماضاع من ذکریٰ النھب

اگر میں مشرق سے طلوع پذیر ہوتا تو میری جو شہرت ضائع ہو چکی ہے اس پر مزید غارت گری شروع ہو جاتی۔

(۳) ولی نحوَ اکنافِ العراقِ صبابۃٌ ولاغرو ان یَتوحشَ الکلف المصبُ

میں عراق کے اطراف و جوانب سے محبت کرتا ہوں اور عاشقِ زار کا وحشت زدہ ہو جانا کچھ تعجب خیز نہیں۔

(۴) فَاِن ینزلِ الرحمٰن رحلی بَینَھُمْ فَحِینئذٍ یبدو التاسف والکرب

اگر خداوند کریم مجھے ان کے درمیان رہنے کا موقع عطا کرے تو اس وقت قلق و ملال خود ظاہر ہو کر رہے گا۔

(۵) حضالك یدری ان للبُعد غصۃً وان کساد العلم آفتہ الغرب

تب پتہ چلے گا کہ دُور رہنا آدمی کے لئے کس قدر تکلیف کا موجب ہوتا ہے اور علم کی کساد بازاری کی وجہ مغرب میں سکونت پذیر ہوتا ہے۔

(۶) فواعجباً من غاب عنھم تشوقوا لہٗ ودنُو المرءِ من دراھم ذنب

تعجب کا مقام ہے کہ لوگوں سے جو غائب ہو جاتا ہے اس کے مشتاق ہو جاتے ہیں حالانکہ درہم و دینار کے قریب گناہ کے موجب ہوتا ہے۔ یعنی انسان کے قریب جانا اور اس کی صحبت میں رہنا گناہ کا باعث نہیں مگر لوگوں نے یونہی سمجھ رکھا ہے۔

(۷) وانا مکانا ضاق عنی لَضیّقٌ علیٰ انہ فیحٌ مذاھبۃ سُھبٌ

جو مقام میری وجہ سے تنگ ہو چکا ہے اسے تنگ ہی کہنا چاہیے۔ اگرچہ وہ جگہ کشادہ ہے اور اس کے راستے بڑے لمبے لمبے ہیں۔

۸۔ وَاِنَّ رِجَالاً ضَیَّعُوْنِیْ یَضِیْعُ   وَاِنَّ زَمَاناً لَمْ اَنَلْ خَصِیْبَۃً سَغَبٌ

جن آدمیوں نے مجھے ضائع کر دیا وہ ضائع ہو جانے کے لائق ہیں اور جس زمانہ کی زرخیزی اور شادابی سے میں نے فائدہ نہیں اٹھایا وہ بھوکا ہے۔

(۹) ولکن لی فی یوسف خیر أسوۃٍ   ولیس علیٰ من بالنبی ائتسیٰ ذنبٌ

مگر میرے لئے حضرت یوسف علیہ السلام کی ذات میں بہترین نمونہ موجود ہے اور جو شخص نبی کی پیروی کرتا ہے اس پر کوئی گناہ نہیں۔

(۱۰) یقول وقال الحقَّ والصِدقَ انّنی   حفیظٌ علیمٌ ما علیٰ صادقٍ عتبٌ

حضرت یوسف علیہ السلام نے سچ فرمایا تھا کہ میں صاحب علم اور دیانت دار ہوں اور راست باز شخص پر کوئی عتاب نہیں۔

۲۴۲۔ اسلوب ابن حزم کی وضاحت وصراحت:۔ جہاں تک آپ کے علمی اسلوب تحریر کا تعلق ہے وہ عربیّت کے اعتبار سے تحریر کی عمدگی اور نفاست کا بہترین نمونہ ہے اس کے الفاظ مربوط اور طرزِ نگارش علمی اندازِ تحریر کا آئینہ دار ہے۔ آپ کے طرزِ تحریر کی بڑی خوبی سلاستِ بیان ہے جس کی وجہ طوالت تحریر نہیں بلکہ اس کی ذاتی وضاحت وصراحت ہے۔ اس کے تین وجوہات ہیں۔

پہلا سبب:۔ اسلوب ابن حزم کی وضاحت کی پہلی وجہ اس کی طوالت ہے۔ طوالت کی بنا پر قاری عبارت کا مطلب بڑی آسانی سے سمجھ جاتا ہے۔ اور اس کے فہم و شعور میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔

دوسرا سبب:۔ صراحت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حزم جن موضوعات پر لکھتے ہیں ان پر انہیں انتہائی عبور حاصل ہے اور وہ ان پر اس شخص کی طرح اظہار خیال کرتے ہیں جس نے ان مسائل کو سمجھا ہو اور اس میں وہ رچ گئے ہوں۔ طرزِ تحریر میں الجھاؤ اور پیچیدگی کے دو اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) پہلا یہ کہ کاتب عجمیت کی بناء پر وضاحت پر قادر نہیں ہوتا۔

۲- دوسرا یہ کہ موضوع زیر بحث پر چنداں دسترس نہیں ہوتی یا اس کا صحیح فہم و شعور نہیں ہوتا۔ مگر ابن حزم میں یہ دونوں باتیں نہ تھیں۔ نہ وہ لسان و قلم کے اعتبار سے عجمی تھے۔ اور نہ موضوع زیر بحث سے بے گانہ۔ بخلاف ازیں وہ زیر قلم عنوانات میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور اس کے تمام پہلوؤں سے آگاہ تھے۔

تیسرا سبب:۔ وضاحت کی تیسری وجہ ابن حزم کی حسن تقسیم حصر موضوعات اور ان کا تجزیہ و تحلیل ہے۔ وہ موضوع زیر بحث میں نہ کسی بیرونی مسئلہ کو داخل کرتے ہیں نہ اس میں کوئی ایسا ذکر چھیڑتے ہیں جو دوسرے موضوع کا جزو ہو اور موضوع کلام سے اسے کوئی واسطہ نہ ہو۔ جب کسی مسئلہ کا تعلق دو مختلف موضوعات سے ہو تو اسے دونوں جگہ ذکر کر دیتے ہیں۔ پہلے میں تفصیلاً اور دوسرے میں اجمالاً۔ تاکہ ہر موضوع قائم بالذات اور اپنی جگہ پر بلا کسی اجمال و ابہام کے واضح ہو۔ خلاصہ کلام ابن حزم کا علمی اسلوب ان کی ذات اور ان کے طرزِ فکر و نظر کی طرح تاباں و درخشاں ہے۔

۳۴۲- ابنِ حزم کی تلخ نوائی اور اس کے اسباب:۔

ایک بات جو عام طور سے ابنِ حزم کے متعلق مشہور رہے اس کی طرف بھی اشارہ ناگزیر ہے۔ اور وہ اختلافی مسائل میں آپ کی تلخ بیانی ہے۔ بلاشبہ دوسروں کے افکار بیان کرنے میں آپ کا لہجہ تیز و تند ہے یا ان کے اپنے الفاظ میں سبک سری اور خفت کا مظہر ہے۔ مثلاً جہاں تکفیر کا موقع نہیں ہوتا وہاں وہ دوسروں کی تکفیر سے گریز نہیں کرتے۔ جو سبک سر نہیں ہوتا اسے وہ اس عیب سے داغ دار کرتے ہیں اور دوسرے فقہاء کی نسبت ایسی تعبیرات سے احتراز نہیں کرتے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ابنِ حزم کی تلخ کلامی بعض اوقات درست اور اپنے محل پر ہوتی ہے مگر اکثر دفعہ یہ بے موقع ہوتی ہے اور معقول حدود سے تجاوز کر جاتی ہے جیسا کہ آپ کے منافشات سے واضح ہے۔ یہاں پہونچ کر قاری کے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ اس حدت و شدت کے اسباب کیا تھے؟ ہمارے خیال میں اس کے تین وجوہات تھے۔

پہلا سبب:۔ اس کا پہلا سبب مرض تھا۔ ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ آپ ایک شدید بیماری میں مبتلا ہوئے تھے جس کی بنا پر ان کے مزاج میں چڑچڑاپن تنگ ظرفی اور قلتِ صبر کے عوارض پیدا ہو گئے تھے۔ اس بیماری کے بعد انہوں نے اپنی طبیعت میں یہ تغیر محسوس کیا تھا۔[1]"

بے شک ابنِ حزم نے جو بات اپنے متعلق کہی ہے۔ وہ درست ہے کیونکہ ہر شخص اپنی حالت دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا سب تندی و تیزی صرف اسی ایک بات پر مبنی تھی؟ بے شک بیماری کا پیدا ہو جانا تغیرِ مزاج کا ایک جوہری سبب ہے مگر تنگ ظرفی کا عارضہ جب کسی شخص کو لاحق ہوتا ہے تو اس کے آثار محرکات کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہوتے۔ جب محرکات ظاہر نہ ہوں تو نفس پُرسکون رہتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ کسی دوسرے سبب کا پایا جانا ضروری ہے۔

۲۴۴۔ دوسرا سبب:۔ ابن حزم کی تیزیٔ طبع کا دوسرا سبب ان کے معاصرین کی بدسلوکی ہے۔ آپ کو متہم کہا گیا۔ قوم نے آپ سے تعلقات منقطع کر لئے۔ آپ پر مظالم ڈھائے گئے۔ آپ کی ناقدری کی گئی۔ آپ کو زاویۂ گمنامی میں ڈالنے کی کوشش کی گئی بلکہ حد سے تجاوز کر کے آپ کے ثمراتِ فکر (تصانیف) کو اعلانیہ اشبیلیہ کے شہر میں نذرِ آتش کر دیا گیا۔ بڑے سے بڑا بردبار آدمی بھی اس کی تاب نہیں لا سکتا۔ چہ جائیکہ ایک ایسا شخص اسے برداشت کر سکتا جو مبتلائے مرض ہونے کی بنا پر اپنے حلم کو کھو چکا تھا۔ اور اس میں تنگ ظرفی اور قلتِ صبر کے عوارض پیدا ہو گئے تھے یا بقول ابنِ حزم کے ان میں نخوتِ عقل نے جنم لے لیا تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ابنِ حزم بڑے قوی الحس اور ادراک تھے۔ آپ دوسروں سے الفت کرتے دوسرے آپ کو چاہتے۔ جب آپ سے سنگ دلانہ سلوک کیا گیا تو یہ ایک ایسی نفسانی علت تھی جو آپ کی جسمانی بیماری سے بھی بڑھ کر تھی۔ اگر ایک طرف آپ مرض کا شکار تھے تو دوسری جانب لوگوں کی قساوتِ قلبی سے بھی دو چار تھے اور اس پر مزید یہ کہ آپ خداداد علمی صلاحیتوں کی بنا پر بڑے غیور و لغور بھی تھے۔ ان امور کا لازمی

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۵۵۔

نتیجہ یہ ہوا کہ آپ بھی مخالفین کو ترکی بہ ترکی جواب دینے اور ان کی غلطیوں کی نشان دہی بڑی بے باکی سے کرتے۔ بعض اوقات اعداء کی پیدا کردہ درشتی حد سے تجاوز کر جاتی اور آپ ان ائمہ کو جن کی تقلید کا دم وہ بھرتے تھے۔ بڑی جسارت سے غلط کار قرار دیتے۔

درشتی طبع کا لازمی نتیجہ سخت گوئی کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ جب اعداء نے آپ کو دینی شذوذ کی تہمت لگا کر ایذا دی تھی تو آپ نے بھی ان کے ائمہ کو جن کی وہ تقلید کرتے تھے۔ خطا کار اور سبک سر قرار دیا اور اس میں کسی گناہ یا ملامت کی پرواہ نہ کی اس کا مطلب یہ ہوا کہ ملامت میں ابتداء کرنے والے ابن حزم کے مخالفین تھے پھر ان پر کیا عقاب ہو سکتا۔ خود وہ شذوذ کا جو بہتان بلا دلیل لگایا جائے آخر اس کے سوا اس کا کیا علاج ؟

۲۴۵۔ تیسرا سبب:۔ خلافیات پر مشتمل ابن حزم کی تصانیف میں شدّت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ آپ کی تصانیف دراصل ان اعداء کی اشتعال انگیزی کا نتیجہ ہیں جو آپ کے خلاف صف آراء تھے۔ گویا یوں کہیے کہ ان کتب کا خمیر ہی تیزیٔ طبع سے اٹھایا گیا تھا اور ان کی آبیاری شدّت و حدّت ہی سے کی گئی تھی لہٰذا ان میں تیز کلامی کا ہونا ناگریز تھا۔ کیونکہ پھل درخت کے تابع ہوتا ہے جس قسم کا پودا لگایا جاتا ہے پھل بھی اسی قسم کا آتا ہے۔ پھل بھی اسی پانی سے غذا پاتا ہے جس سے درخت اپنی خوراک لیتا ہے۔ ابن حزم نے خود اس کی صراحت کی کہ جہلاء کی تنقید نے انہیں بڑا فائدہ پہونچایا۔ مخالفین کی نقد و جرح کا ابن حزم پر یہ اثر ہوا کہ آپ کا ذہن روشن ہو گیا، طبیعت نے جلا پائی اور آپ کی ذہنی صلاحتیں جاگ اٹھیں اس ذہنی بیداری کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن حزم نے یہ کتب تصنیف کیں۔ اگر مخالفین آپ کی خوابیدہ صلاحیتوں کو نہ جگاتے تو ابن حزم اس قدر گراں بہا کتابیں تصنیف نہ کر سکتے۔[1]

خلاصہ کلام اختلافی مسائل پر مشتمل ابن حزم کی تصانیف ان مجادلات و تنازعات کا نتیجہ تھیں جو ان کے اور ان کے مخالفین کے درمیان بپا ہوئے لہٰذا ان کی عبارتوں میں

---

[1] مداواۃ النفوس ص ۱۳۱۔

جو شدت پائی جاتی ہے وہ نقد و جرح کے ان مظاہر کی آئینہ دار ہے ۔

یہ ہیں تحریراتِ ابنِ حزم میں شدّت کے اسباب! بنابریں ہم آپ کی تصانیف کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

پہلی قسم کی وہ کتابیں ہیں جو آپ نے اس مرض میں مبتلا ہونے سے قبل تحریر کیں۔ ان میں وہ شدت نہیں پائی جاتی۔ مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ عارضہ آپ کو کب لاحق ہوا؟ اور نہ آپ کی تصانیف کے متعلق یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ کس دور کی تصنیف ہیں تاکہ ہم اس سبب کا جائزہ لے سکیں۔ البتہ ظن غالب کی بناء پر ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی کتاب طوق الحمامہ بیماری میں مبتلا ہونے سے پہلے کی تصنیف ہے کیونکہ اس کے الفاظ سے فرحت و سرور اور قوتِ حیات کا مظاہرہ ہوتا ہے اور اس کا قاری یہ محسوس نہیں کر سکتا کہ اس کا کاتب ترکِ وطن کے سوا کسی اور رنج والم کا شکار ہے

دوسری قسم کی وہ تصانیف ہیں جو آپ نے مرض میں مبتلا ہو کر تحریر کیں۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کی وہ تصانیف ہیں جو اختلافی موضوعات سے متعلق ہیں بلکہ ان کا موضوع صرف تحلیل و تجزیہ یا تاریخ کی تدوین ہے۔ ان تصانیف کے طرزِ تعبیر و اظہار میں کوئی درشتی نہیں پائی جاتی بلکہ ان کا اسلوب بڑا رواں دواں اور لطیف ہے مثلاً آپ کا رسالہ مداواۃ النفوس۔ یہ کتاب ایک ایسے شخص کی تصنیف معلوم ہوتی ہے جو بڑا کہنہ مشق اور تجربہ کار ہے اور اخلاق و سلوک سے متعلق اپنے تجربات کا نچوڑ لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہے۔

دوسری قسم وہ تصانیف ہیں جو اختلافی مباحث سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کی تعداد بہت ہے اور ان کے طرزِ تحریر میں سختی اور درشتی نمایاں ہے کیونکہ ان کی تصنیف کے وقت شدت کے اسباب جمع ہو گئے تھے۔ یہ کتب اس عارضہ میں مبتلا ہونے کے بعد کی تصانیف ہیں۔ نیز اس زمانہ میں لکھی گئیں جب ابن حزم اور معاصر فقہا کے مابین کشمکش اور چپقلش شروع ہو چکی تھی۔ لہٰذا ان کا اسی رنگ میں رنگا جانا از بس ضروری تھا۔

بہرکیف تصانیف ابنِ حزم کی عبارت کیسی بھی ہو وہ خیر کثیر کا گنجینہ ہیں۔

اور ان کی سلامتِ تعبیر ہی ان کے کمال کی دلیل ہے۔ بلاشبہ خدا کی ذات واحد ہی تمام کمالات کی جامع ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

۳۱- ابن حزم کے افکار و آراء

۲۴۶- ابنِ حزم کی جامعیت: ابن حزم میں بڑی وسعت و جامعیت پائی جاتی ہے۔ آپ نے تاریخ، منطق اور فلسفہ پر طبع آزمائی کی اور قوانین خطابت کو بھی جانچا پرکھا۔ اسلامی عقائد و فقہ اور سیاسیات کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا۔

تاہم اس وسعت و جامعیت کے باوصف ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس کی بنا پر آپ نے شہرتِ دوام حاصل کی اور اپنی علمی شخصیت کے بننے اور سنورنے میں اس سے مدد حاصل کی وہ آپ کی دراساتِ اسلامیہ ہیں۔ یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ منطق سے متعلق اپنی تحریرات کے بل بوتے پر نہ آپ ابن سینا فارابی اور ان کے بعد آنے والے ابن رشد کے مرتبہ کو پا سکتے تھے اور نہ غزالی کے مرتبہ پر فائز ہو سکتے تھے جو فلسفہ کے سمندر میں اس حد تک غوطہ زن ہوئے کہ ناقدین کو یہ کہنا پڑا کہ آپ فلسفہ کے سمندر میں ڈوب گئے پھر اس سے باہر نہ نکل سکے۔ بے شک ابنِ حزم نے بھی علوم عقلیہ میں قدم رکھا تھا مگر اس لئے نہیں کہ آپ فلسفہ کے عالم متبحر بن سکیں اور فلسفی کہلانے کے قابل ہوں بلکہ صرف اس لئے کہ آپ میں پختگیٔ عقل و فہم پیدا ہو جائے۔ نہ فلسفہ کے سمندر میں آپ نے ابن سینا اور فارابی ایسی غوطہ زنی کی اور نہ غزالی اور ابن رشد کی طرح مذہب و فلسفہ کے مابین ربط پیدا کرنے کی کوشش کی۔

آپ نے جن فلسفیانہ آراء کا اظہار کیا وہ آپ کے اصل علوم میں شامل نہیں بلکہ آپ کے علم و فضل کی ایک طرف واقع ہیں۔ یا یوں کہئے کہ آپ کی علمی دراسات کی تمہید ہیں ان کا مطالعہ آپ نے صرف اس لئے کیا تھا کہ مقصود حاصل کرنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں اصل مقصود نہیں۔ ابنِ حزم نے اپنی التقریب میں اگرچہ ارسطو کی مخالفت کی ہے مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ آپ اسلامی تعلیمات سے متاثر تھے آپ کی ذہنی براقی

اس ضمن آپ کی مددگار تھی۔ مزید براں اکثر لوگوں نے ان کو ارسطو کی مخالفت میں حق بجانب قرار نہیں دیا۔ علامہ القفطی اخبار الحکماء میں لکھتے ہیں:۔

"ابنِ حزم نے علم منطق سے بھی اعتناء کیا اور التقریب نامی کتاب تصنیف کی اس میں منطقی حدود بیان کیں اور بڑی تفصیلی گفتگو کی ہے اس میں انہوں نے کثرت سے فقہی امثلہ اور شرعی قواعد بھی بیان کئے ہیں۔ اس کتاب میں ابنِ حزم ارسطو واضع منطق کی مخالفت کرتے ہیں۔ مگر ان کی مخالفت اس شخص ایسی ہے جو بلا سمجھے کسی کی مخالفت پر اتر آئے یہی وجہ ہے کہ ابنِ حزم کی یہ کتاب اغلاط کا انبار ہے[1]۔"

یہی علامہ قفطی علوم اسلامیہ میں ابن حزم کا مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اس کے بعد ابنِ حزم علوم اسلامیہ کے بحرِ ذخار میں غوطہ زن ہوئے اور ان میں وہ مرتبہ پایا کہ اندلس میں کوئی نہ پا سکا۔ متعدد کتابیں تصنیف کیں جو بڑے پاکیزہ مقاصد پر مشتمل ہیں۔ یہ کتب زیادہ تر علم فقہ کے اصول و فروع کے موضوعات پر ہیں[1]۔"

۲۴۷ منطق و فلسفہ اور ابن حزم: ابنِ حزم منطقی مسائل میں ارسطو کی مخالفت کرنے والے پہلے شخص نہ تھے بلکہ قبل ازیں شیخ ابو علی سینا نے اس کی طرح ڈالی تھی اس ضمن میں انہوں نے ایک کتاب تصنیف کی اس کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے اس کتاب میں ارسطو کی مخالفت کی ہے وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ یہ کتاب انہوں نے خواص فلاسفہ کے لئے لکھی ہے۔ فلسفہ کے عام طلبہ کو وہ ہدایت کرتے ہیں کہ اپنی کتاب الشفاء میں انہوں نے اپنے لئے یعنی اس شخص کے لئے تحریر کی ہے جو منطق و فلسفہ میں ان کے ہم پلہ ہو۔

اس سے واضح ہوا کہ ابن سینا، ابن حزم سے پہلے ارسطو کی مخالفت کر چکے تھے۔ مگر کوئی شخص یہ نہ کہہ سکا کہ ابنِ سینا ارسطو کی باتوں کو سمجھ نہ سکے تھے۔ آج تک کوئی

---

[1] اخبار الحکماء ص ۱۵۶ طبع الخانجی مطبع دار السعادۃ۔

مسلمان فلسفی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ ارسطو کی منطق ابن سینا سے بہتر جانتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا فلسفی ہیں اور یہی ان کا مایۂ ناز فن ہے۔ اس کے برعکس فلسفہ ابن حزم کا فن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ فلسفہ کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کو غلط کار کہا جاتا ہے۔ حالانکہ آپ کی بات درست بھی ہو سکتی ہے۔ صرف اس لئے کہ آپ دوسرے علوم میں دخل اندازی کرتے ہیں۔ آپ کے اصل علوم، علوم دینیہ ہیں بنا بریں ہم صرف عقائد و سیاست اور فقہ کے متعلق آپ کے نظریات پر تبصرہ کریں گے۔ عقائد و سیاسیات اور مقام صحابہ کے متعلق ہم اختصار سے کام لیں گے کیونکہ یہ آپ کا خاص موضوع ہے جس کی بنا پر آپ نے شہرت پائی۔

۳۲۔ اعتقادی مسائل اور ابن حزم

وحدانیتؔ

۲۴۸۔ اعتقادی مسائل: اعتقادی مسائل میں ابن حزم کا مسلک دو امور پر مبنی ہے۔

امر اوّل:۔ امر اوّل وہ عقلی قواعد ہیں جن کو عقلِ انسانی تسلیم کرتی ہے۔ آپ اثبات توحیدِ باری تعالیٰ و نبوت معجزات کے دال علی الرسالت ہونے، قرآن کے آنحضور کی صداقت اور نصوص کتاب وسنت کو واضح کرنے کے بارے میں عقلی دلائل سے کام لیتے ہیں۔

امر ثانی:۔ امر ثانی نصوص شرعیہ ہیں۔ کیونکہ جب آنحضور کی صداقت اور کتاب و سنت کے تمام مشتملات و مندرجات کی صحت ثابت ہو گئی تو پھر نصوص شرعیہ ہی حجت ہوں گی اور ان کے ظواہر سے احتجاج کیا جائے گا الّا یہ کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسری نص موجود ہو۔ جو ظاہری مفہوم کی مقتضی نہ ہو۔ اندریں صورت ظاہری مفہوم کو اخذ نہیں کیا جائے گا۔ ظواہر نصوص کے مقابلہ میں رائے و اجتہاد عقلی قیاسات اور ان قیاسات پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ جن کا عقلی ہونا یقینی طور پر معلوم نہ ہو بلکہ وہم کی بنا پر ان کو عقلی سمجھا جاتا ہو۔ بنابریں اثباتِ توحید اور قرآن و رسول کی صداقت واضح ہو جانے کے بعد تمام عقائد کا مصدر و ماخذ کتاب و سنت ہوگی اور ان کے ظاہری مفہوم پر عمل کیا جائے گا۔ بجز اس کے کہ دوسری کوئی ایسی نص موجود ہو جو ظاہری مفہوم کے خلاف ہو۔ ابنِ حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ صحیح حدیث جزم و یقین کی موجب ہوتی ہے اور اس

سے عقائد اور فروع دونوں ثابت ہو جاتے ہیں۔ اثباتِ عقائد کے ضمن میں وہ اخبار آحاد احادیث مشہورہ اور متواترہ میں کوئی فرق نہیں کرتے انکی رائے میں ان سب سے اعتقادی مسائل ثابت ہو جاتے ہیں۔ حدیث میں کوئی شک بھی پیدا نہیں ہوتا جب کوئی دوسری حدیث اس کی معارض ہوگی تو اس وقت ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ احادیث نبویہ میں جن امور غیبیہ کا ذکر ہے وہ تمام ثابت ہیں۔ مثلاً وہ احوال جو بروز قیامت پیش آئیں گے۔ اسی طرح ملائکہ اور ان کے احوال پل صراط، میزان حساب وکتاب لوح محفوظ اور عرش ان سب پر احادیث نبویہ کی روشنی میں ایمان لانا واجب ہے۔

۲۶۹۔ عقیدۂ توحید:۔ مسئلہ توحید اسلام کا مغز اور خلاصہ ہے۔ توحید ہی کا دوسرا نام اسلام ہے اور توحید ہی اسلام کا مظہر و شعار اور اس کی صورت اور حقیقت ہے۔ جو توحید کا اقرار نہیں کرتا وہ اسلام کے دائرہ سے خارج ہے۔ کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہی اسلام اور غیر اسلام کے درمیان فارق و فاصل ہے۔ ابن حزم بھی یہی لکھتے ہیں۔

"کلمہ طیبہ زبان سے ادا کرنا اور دل سے اس پر ایمان لانا ہر شخص کے لئے ضروری ہے اور اس کے بغیر کوئی شخص اسلام میں داخل نہیں ہو سکتا کلمہ پر یقین اتنا کامل ہو کہ اس میں ذرا بھر شک نہ ہو[1]"

ابن حزم کہتے ہیں عقیدۂ توحید مومن سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ خدا کے خالق ہونے پر ایمان لائے۔ بے شک خدا کی ذات ہی خالق کل اور معبود ہے۔ اسی نے ہر چیز کو پیدا کیا۔ کسی علت نے اسے پیدا کرنے پر مجبور نہیں کیا۔ عالم کا صدور خدا سے اس طرح نہیں ہوا جیسے معلول علت سے صادر ہوتا ہے بلکہ اس حال میں پیدا کیا کہ وہ با ارادہ جو چاہے کرنے والا اپنے بندوں پر غالب ہر چیز پر قادر علیم حکیم سمیع بصیر اور لطیف و خبیر ہے۔ حوادث میں سے کوئی چیز اس کے مماثل نہیں۔ اور وہ علیم و خبیر

---

[1] المحلی ج ا ص ۳۔

ہے۔ وہ مخلوقات کی مشابہت سے پاکیزہ ہے۔ وتعالیٰ عن ذالك علواً کبیراً۔

۲۵۰۔ توحید کی تین شاخیں:۔

بنابریں توحید کی تین شاخیں ہیں اور ان سب پر ایمان لانا ضروری ہے۔

پہلی قسم:۔ توحید کی پہلی قسم وحدانیتِ معبود ہے۔ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور وہ علیٰ و قدیر ہے۔ غیر اللہ کی عبادت شرک ہے، مشرک کی عبادت باطل ہے۔ کسی انسان اور پتھر کی عبادت درست نہیں اور نہ خدا کے سوا کسی اور چیز کی۔ جو خدا کے سوا کسی اور کی پرستش کرتا ہے۔ وہ کافر ہے۔ نبی اور ولی بھی عبادت کے لائق نہیں ہیں۔

دوسری قسم:۔ توحید کی تیسری قسم ذات صفات کی وحدانیت ہے۔ حوادث میں سے کوئی چیز خدا کے مماثل نہیں۔ زمین و آسمان میں سب سے افضل و اولیٰ وہی ہے۔ وہ عزیز و حکیم ہے اور کوئی اس کا ہمسر نہیں۔ اس کی ذاتِ کریم واحد ہے اور لوگوں کی طرح اجزا سے مرکب نہیں۔ وہ تمام مخلوقات پر فوقیت رکھتا ہے۔

۲۵۱۔ اختلافی مباحث:۔

توحید کے ان اقسام سہ گانہ میں سب علماء اور مذہبی فرقے متحد الخیال ہیں۔ فرق دوسری جزئیات میں پایا جاتا۔ مثلاً یہ کہ:۔

(۱) کیا صفاتِ خداوندی خدا کے سوا کوئی چیز ہیں۔

(۲) یا یہ اسماء ہیں اور صفات نہیں۔ مثلاً خدا کے عالم سمیع اور بصیر ہونے سے مراد اس کا علم سمع اور بصر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ صفات ہیں اور ذات سے جدا ہیں، یا یہ خدا کے نام ہیں۔

(۳) یا ذات و صفات ایک ہی چیز ہیں۔ معتزلہ، ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان یہ اختلافی مباحث ہیں۔ ابن حزم کا بھی ان کے بارے میں ایک قول ہے۔

اسی طرح استواء علی العرش کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا یہ مسئلہ بھی ذاتِ خداوندی کے حوادث سے پاک ہونے کے مسلمہ قاعدہ کے ساتھ ہم آہنگ ہے یا نہیں؟ نیز قرآنِ کریم میں اس قسم کے جو الفاظ آئے ہیں مثلاً "ید اللہ فوق ایدیھم"

آیا حوادث کی مشابہت سے خدا کو منزہ قرار دینے کے لئے ان کی تاویل کی جائے یا اُسے ظاہر پر محمول کیا جائے کہ خدا کے ہاتھ تو ہیں مگر مخلوقات کے مشابہ نہیں۔ اسی طرح خلق و ابداع اور تکوین کی واحدانیت میں بھی اختلاف رونما ہوا کہ آیا یہ وحدانیت بندہ کے خالقِ افعال ہونے کے منافی ہے کیونکہ بندہ اسی صورت میں جواب دہ ہو سکتا ہے جب اسے اپنے افعال کا خالق تسلیم کیا جائے یا یہ وحدانیت بندہ کے خالق افعال ہونے کے منافی ہے کیونکہ بندہ اسی صورت میں جواب دہ ہو سکتا ہے جب اسے اپنے افعال کا خالق تسلیم کیا جائے یا یہ وحدانیت کے منافی نہیں۔ افعال سب خدا کے ہیں بندہ اور اس کے اعمال خدا کے زیرِ تصرف ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی کے آگے جواب دہ نہیں البتہ لوگوں سے ان کے اعمال کی باز پرس کی جائے گی۔ یہ چند فلسفیانہ مباحث مسلمانوں میں مابہ النزاع تھے۔ اصل توحید میں سب کا اتفاق ہے اور یہ بھی سب فرقوں کو تسلیم ہے۔ کہ اس کی مخالفت کرنے والا دینِ اسلام سے خارج ہے۔ چونکہ محض جزئیات میں اختلاف پایا جاتا ہے لہٰذا اس بات کی جانب اشارہ کرنا ناگزیر ہے کہ ان جزوی امور میں ابنِ حزم کی رائے کیا تھی۔

۲۳۔ توحید فی العبادت

۲۵۲۔ انبیاء کے سوا کوئی شخص مقدس نہیں: اس بات پر ایمان لانا ہر مسلم پر فرض ہے کہ اللہ تعالیٰ معبودِ برحق ہے۔ عبادت صرف اسی کی کرنا چاہئے۔ تمام مسلمانوں کے درمیان یہ ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ اس کی بناء پر کسی شخص کی ایسی تقدیس روا نہیں جو عبادت کے مرتبہ تک پہونچ جائے۔ اس میں بھی سب علماء آپس میں متفق ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا کوئی انسان مقدس ہو بھی سکتا ہے؟

ابنِ حزم کے یہاں اس کا قطعی جواب ایک ہی ہے کہ رسل و انبیاء کے سوا کوئی شخص مقدس نہیں ہو سکتا۔ مگر عصرِ ابنِ حزم اور تاریخ اسلام کے تمام ادوار میں کچھ لوگ ایسے ہوئے ہیں جن کی تقدیس کا دعویٰ کیا گیا اور خدا کی ذات سے ان کے خصوصی تقرب کا اظہار کیا گیا یہ بھی کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھ پر خوارقِ عادات بھی ظاہر کرتے ہیں۔ مگر ابن حزم اسے قطعی طور پر نہیں مانتے۔

بعض لوگوں کے متعلق یہ مشہور کر دیا گیا تھا کہ ان کے ہاتھ پر کرامات اور خوارقِ عادات کا ظہور ہوتا ہے حالانکہ انہوں نے یہ بات کبھی نہیں کہی۔ انہی خوارق کی بنا پر لوگ ان کی پیروی کرنے لگے اور انہیں مقدس قرار دینا شروع کر دیا۔ ابنِ حزم ہوئے تو انہوں نے انبیاء کے معجزات کے علاوہ ایسی باتوں کو ماننے سے صاف انکار کر دیا۔ جب آپ انبیاء کے سوا دوسرے لوگوں کے خوارق آپ تسلیم نہیں کرتے تو اس سے ظاہر ہے کہ آپ ان کی تقدیس کے بھی قائل نہیں جس کی بناء پر بہت سے لوگ جادۂ مستقیم سے بھٹک گئے تھے۔ اور اس کی حد یہ ہے کہ بقیدِ حیات یا بعد از موت ان کی پوجا شروع کر دی۔ زندگی میں انہیں مقدس فرض کر کے ان کی اطاعت

کرتے اور بعد از مرگ ان کی قبروں کا طواف کرتے۔

۲۵۳۔ معجزہ اور کرامت میں فرق:۔ اس موقع پر ابن حزم کا قول نقل کرنے سے قبل ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علامہ باقلانی اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ خوارق انبیاء کے علاوہ دوسروں کے ہاتھ پر بھی ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ وہ انبیاء کے معجزات اور غیر انبیاء کے خوارق میں فرق یہ کرتے ہیں کہ انبیاء اپنے معجزات کی بناء پر دوسرے لوگوں کو دعوتِ مقابلہ دیتے ہیں اور لوگ ان کے مقابلہ کی تاب نہیں لا سکتے اس سے ان کی رسالت کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر ایسے خوارق نبی کے علاوہ کسی نیک شخص کے ہاتھ سے ظاہر ہوں تو انہیں کرامت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

یہ باقلانی کا نظریہ ہے۔ بخلاف ازیں ابنِ حزم کہتے ہیں کہ خوارق انبیاء کے سوا کسی اور سے ظہور پذیر نہیں ہوتے۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں:۔

"کوئی نبی بذاتِ خود معجزہ ظاہر نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

"مَا كَانَ لِرَسُولٍ اَنْ يَاتِيَ بِآيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" (کوئی نبی خدا کے اذن بغیر معجزہ ظاہر نہیں کر سکتا۔)

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَاِنْ يَّرَوْا آيَةً يُّعْرِضُوْا وَيَقُوْلُوْا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ (اگر وہ کوئی معجزہ دیکھتے ہیں تو جادو کہہ کر منہ موڑ لیتے ہیں)

اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔

"اَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِيْنٍ قَالَ فَاْتِ بِهٖ اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ فَاَلْقٰى عَصَاهُ" حضرت موسیٰ نے کہا اگر میں تمہارے سامنے کوئی واضح چیز لاؤں تو کیا تم اسے مان لوگے۔ فرعون نے کہا اگر آپ سچے ہیں تو لائیے۔ چنانچہ آپ نے اپنا عصا پھینک دیا۔

نیز فرمایا:

فَذٰنِكَ بُرْهَانٰنِ مِنْ رَّبِّكَ اِلٰى یہ فرعون اور اس کے امراء کے لئے

فِرْعَوْنَ وَمَلَأَہٖ خدا کی عطا کردہ دو دلیلیں ہیں۔

جو شخص یہ کہتا ہے کہ خوارق اس وقت تک معجزہ قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ جب تک نبی ان کے ساتھ لوگوں کو دعوتِ مقابلہ نہ دے وہ دروغ گوئی سے کام لیتا ہے اور ایک ایسی بات کہتا ہے جس کی نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ نقلی اور جو ایسی بات ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات مثلاً (۱) شون کا آہ وزاری کرنا (۲) تھوڑے سے کھانے کا بہت سے لوگوں کے لئے کافی ہو جانا حالانکہ وہ سینکڑوں تھے اور جو کا آٹا ایک صاع سے زیادہ نہ تھا (۳) آنحضور کی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ نکلنا (۴) چھوٹے سے پیالہ سے جو ایک بالشت سے زیادہ نہ تھا۔ ایک ہزار چار صد لوگوں کی پیاس بجھانا۔ ان میں سے کوئی بات بھی معجزہ نہیں کیونکہ آنحضور نے ان کی بنا پر کسی کو چیلنج نہیں کیا تھا[۱]۔"

۲۵۴۔ سنن الٰہیہ ناقابلِ تبدیل ہیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ کائنات ارضی ایک بندھے ٹکے نظام کے تحت مصروفِ عمل ہے۔ اس نظام کو اللہ تعالیٰ اگر تبدیل بھی کرتے ہیں تو صرف ایک محدود مدت کے لئے اور وہ بھی صرف انبیاء کے ہاتھوں پر۔ نظام میں تبدیلی پیدا کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نبی کی نبوت کا ثبوت مہیا کیا جائے۔ لہٰذا ایسی تبدیلی صرف نبی کے ہاتھوں ہی انجام پذیر ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔

فرماتے ہیں:۔

"انبیاء سے ایسی باتوں کا صدور صحیح ہے جن سے ان کی نبوت کا اثبات ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ بچشم خود اس کا مشاہدہ بھی کر چکے ہیں۔ جن لوگوں نے بذاتِ خود نہیں دیکھا وہ بتواتر اسے نقل کرتے چلے آئے ہیں جس سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا اقرار ضروری ہوا۔ البتہ انبیاء کے سوا دوسرے لوگوں سے خوارق عادات کا صدور ممتنع ہے۔ ایسے امور

---

[۱] المحلی ج ۱ ص ۳۶

نہ کسی ساحر کے ہاتھوں انجام پا سکتے ہیں اور نہ کسی صالح کے کیونکہ اس کے اثبات کے لئے کوئی دلیل موجود نہیں اور نہ کوئی نقل صحیح پائی جاتی ہے یہ عقلاً بھی ممنوع ہے۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو ممتنع ممکن اور واجب کے درمیان سرے سے کوئی فرق ہی باقی نہ رہتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حقائق باطل ہو جاتے۔[1]

یہ بیانات اس امر کی غمازی کرتے ہیں کہ خدا کے پیدا کردہ طبائع و عادات اور اس عالم کون و فساد کے قوانین کبھی نہیں بدلتے، ورنہ حقائق کا بطلان لازم آئے گا۔ البتہ نبوت و رسالت کے اثبات کے لئے اللہ تعالیٰ اگاہے گاہے انہیں بدل ہی دیتے ہیں۔ جیسا کہ دیکھنے والوں نے بچشم خود دیکھا اور نہ دیکھنے والوں نے بتواتر اسے نقل کیا۔ مگر انبیاء کے علاوہ حقائق کبھی نہیں بدلتے اور جوں کے توں رہتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ کہ خوارق عادات کا ظہور صرف عہد نبوت ہی میں ہوتا ہے۔ نبوت کا زمانہ گذر جانے کے بعد نہیں لہٰذا جو شخص خوارق کے ظہور کا دعویٰ کرے گا اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا ورنہ حقائق کا بدل جانا لازم آئیگا۔

۲۵۵ - بعد از وفات انبیاء سے خارقِ عادت کا ظہور نہیں ہوتا۔

جب صلحاء کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور نہیں ہو سکتا تو جس بنیاد پر ان کے تقدس کی عمارت کھڑی تھی وہی منہدم ہو گئی اب اس امر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ان کی طہارت و عصمت میں مبالغہ کرکے اسے عبادت کا درجہ دے دیا جائے۔

ابن حزم انبیاء کے علاوہ دوسرے لوگوں سے خوارق کی نفی کرکے اس پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے ایک قدم بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ انبیاء کی موت کے بعد اس عالم ارضی کی تنظیم کے لئے ان سے کوئی معجزہ صادر نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان کی نبوت و رسالت اپنی منزلِ مقصود تک پہونچ گئی اور ان کی وفات سے قبل اس پر دلائل و براہین قائم ہو گئے اب ان کی وفات کے بعد معجزہ کی قطعاً حاجت نہیں۔ ابن حزم، ابو بکر باقلانی کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

---

[1] الفصل ج ۵ ص ۳

"اگر سوال کیا جائے کہ جب تمہارے نزدیک عصرِ نبوت میں نبی کی نبوت ثابت کرنے کے لئے غیر نبی سے خارق عادت کا ظہور ہو سکتا ہے تو نبی کی وفات کے بعد اس کی نبوت کی تائید کے لئے ایسا کیوں نہیں ہو سکتا؟ ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ ہمارے نزدیک عصرِ نبوت میں خوارق کا ظہور حیوانات، جمادات اور تمام بنی نوع انسان کے ذریعہ انجام پا سکتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان کا ظہور صرف اصحابِ فضیلت پر ہوتا ہے اور فاسق و فاجر لوگوں کے ہاتھوں نہیں بلکہ ہر شخص سے ان کے صدور کا امکان ہے۔ جو لوگ خوارق عادت کو اہلِ فضیلت کے ساتھ مخصوص کرتے اور ان کی کرامت بتاتے ہیں ہم اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اگر نبی کی موت کے بعد بھی ایسا ہو سکتا تو معاملہ بڑا مشتبہ ہو جاتا اور اس دعویٰ سے محفوظ رہنے کی کوئی صورت نہ ہوتی کہ اس خارقِ عادت کو کسی صاحبِ فضیلت فاسق یا کسی عام آدمی کی کرامت قرار دیا جائے۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو دین میں شکوک و شبہات پڑ جاتے اور خدا کے بندے اول سے آخر تک فریب زدہ ہو جاتے حالانکہ یہ خدا کے اس وعدہ کی خلاف ورزی ہے کہ اس نے بندوں کے لئے حق و باطل کو نکھار دیا ہے اور دونوں کے راستے ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ البتہ عصرِ نبوت کی حالت اس سے مختلف ہے کیونکہ نبی کے زمانہ میں جس خارق عادت کا ظہور ہو گا وہ ان کی طرف سے ہو گا اور ان کے اختیار و اقتدار سے ہو گا جس سے واضح ہو جائے گا کہ یہ اعجاز نمائی ان کی تائید و تصدیق کے لئے ہے نہ اس شخص کے لئے جس کے ہاتھوں وہ ظہور پذیر ہوئی۔ اور یہ بات بہت واضح ہے۔"[1]

۲۵۶۔ اشخاص و رجال کو تقربِ خداوندی کا وسیلہ بنانا شرک ہے: ان بیانات سے واضح ہوا کہ خوارق

---

[1] الفصل ص ۱۰

کا ظہور عصر نبوت ہی میں ہو سکتا ہے۔ جب غیر نبی سے خوارق کا صدور ہو تو ان کا مقصد نبی کی تائید و تصدیق ہوتی ہے اور بس۔ ابن حزم اس کی تائید میں کہتے ہیں کہ نبی دنیا سے اس وقت رخت سفر باندھتا ہے جب ہدایت و ضلالت آپس میں ممتاز ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس وقت خوارق کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات ان سے لوگوں کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔

جن اشخاص کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ خوارق ان کے ہاتھ پر رونما ہوتے ہیں ان کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد ان کا تقرب حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسی کا نام شرک ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر نوبت یہاں تک آتی ہے کہ مشرکین کی طرح لوگ ان کو تقربِ خداوندی کے حصول کا ذریعہ ٹھیراتے ہیں۔ مشرکین بھی یہی کہتے تھے۔

"مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى"۔ — ہم ان کی عبادت صرف اس لئے کرتے ہیں کہ ہمیں خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔

یا ان کو حوادث و آلام میں پکارنے لگتے ہیں اور انہیں خدا کے حضور میں وسیلہ بناتے ہیں اور یہ سب امور توحید فی العبادت کے منافی ہیں۔

ابن حزم نے اس شجرۂ خبیثہ کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر رکھ دیا اور حتمی طور پر کہہ دیا کہ خوارق کا ظہور سرے سے انبیاء کے سوا کسی پر ہوتا ہی نہیں۔ سب لوگ تخلیق و تکوین کے اعتبار سے مساوی ہیں۔ نہ کسی کی تقدیس کی جائے اور نہ کسی صالح یا طالح کے لئے خارق عادت کا اثبات کیا جائے۔ اشیاء کے طبائع و عادات صرف انبیاء کے ہاتھوں تبدیل ہوتے ہیں۔ کسی میں کوئی کرامت نہیں پائی جاتی۔ موت کے بعد انبیاء سے بھی معجزات صادر نہیں ہوتے

۲۵۷۔ ابن تیمیہؒ اور ابن حزمؒ:۔ یہ ہیں ابن حزم کی تصریحات۔ گویا انہوں نے اپنے بعد آنے والوں کے لئے ان اوہام کے ازالہ کا دروازہ کھول دیا جو مختلف اشخاص کی طرف اس لئے منسوب کئے جاتے ہیں کہ انہیں تقدیس کا مرتبہ دیا جائے بلکہ مشرکین کی طرح بارگاہ ایزدی میں وسیلہ بنایا جائے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ساتویں صدی ہجری کے آخر اور آٹھویں صدی کے اوائل میں آئے اور اسی دعوت کا آغاز کیا جسے ابن حزم الیسا نابغۂ روزگار

اپنے عصر و عہد میں شروع کر چکا تھا۔ ابن تیمیہ نے اس میں اپنی جولانی طبع کے جوہر دکھلائے اور ابو بکر باقلانی کی اس دعویٰ کی زبردست تردید کی کہ بعض اشخاص سے کرامات کا صدور ہوتا ہے نیز یہ کہ کرامت اور معجزہ میں فرق پایا جاتا ہے کیونکہ معجزہ دعوتِ مقابلہ دی جاتی ہے اور کرامت میں نہیں۔ ابن تیمیہ نے اس کا بطلان ثابت کیا اس لئے کہ ہو سکتا ہے یہ تدلیس و تصنع کا پیش خیمہ ثابت ہو اور لوگ شریعت کے احکام کو چھوڑ کر اس کا مذاق اڑانے لگیں۔

جب ابن تیمیہ کی خصوصی دعوت یہ تھی کہ صالحین کو وسیلہ بنانا جائز نہیں تو خوب جان لینا چاہیئے کہ اس کے اولین داعی ابن حزم تھے۔ کیونکہ آپ نے اثباتِ خوارق کے عقیدہ ہی کو سرے سے باطل قرار دیا تھا جو توسل کی اساس اور اس کے لئے بیخ و بُن کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے صاف کہ دیا کہ وفات کے بعد انبیاء سے کوئی معجزہ صادر نہیں ہوتا۔ لہٰذا خدا کی بارگاہ میں نہ اولیاء کو وسیلہ بنانا درست ہے اور نہ انبیاء کو وسیلہ دراصل خدا کی اطاعت ہے مندرجہ ذیل آیت میں اسی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

"یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوا إِلَیْهِ الْوَسِیلَةَ"	اے ایمان والو، خدا سے ڈرتے رہو اور اس کی طرف وسیلہ تلاش کرو۔

۲۵۸۔ ابن تیمیہ اور ابنِ حزم میں اختلاف:۔ اگرچہ ابنِ تیمیہ اور ابن حزم دونوں یہی کہتے ہیں کہ تقویٰ کے سوا کسی میں کوئی فضیلت نہیں پائی جاتی اور کسی کو وسیلہ بنانا بھی روا نہیں تاہم ابن تیمیہ اپنے استاذ ابن حزم —— جن سے انہوں نے ان کی تصانیف کے ذریعہ استفادہ کیا —— سے دو باتوں میں اختلاف رکھتے ہیں۔

اوّل:۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ غیر انبیاء سے خوارق کا صدور نہیں ہوتا مگر ابن تیمیہ ان کا اثبات کرتے ہیں۔ جو خوارق غیرِ انبیاء سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کو ابنِ تیمیہ تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں:۔

(۱) خوارق سے اگر کوئی دینی فائدہ حاصل ہو تو ان اعمال صالحہ کے قبیل سے ہے

ہوں گے جو دینی اعتبار سے مقبول ہوتے ہیں۔

(۲) اگر ان کے ذریعہ کوئی مباح امر حاصل ہوتا ہو تو اسے خدا کی دینوی نعمتوں میں شمار کریں گے جو شکر کی موجب ہیں۔

(۳) اور اگر کسی نہی تحریمی یا تنزیہی پر مشتمل ہوں تو موجب عذاب اور خدا کی ناراضگی کا باعث ہیں[1]"۔

پیش کردہ اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ غیر انبیاء سے خوارق کا صادر ہونا جائز تصور کرتے ہیں مگر ابن حزم اس کے قائل نہیں ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ابن تیمیہ کے زمانہ میں جو سحر و شعبدہ بازی کا دور دورہ تھا آپ اس سے متاثر ہوئے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صالحین اور غیر صالحین کے متعلق آپ کے زمانہ میں جن خوارق کا اکثر ذکر کیا جاتا تھا آپ نے ان کو تسلیم کر لیا ہو اگرچہ اُن کے حاملین اولیاء نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ دینی استقامت کو کرامت کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ابو علی جرجانی کا قول ہے:۔

کُنْ طَالِباً للاستقامۃِ لا طالباً للکرامَۃِ فَاِنَّ النفسَ لَمَجبولۃٌ علیٰ طلب الکرامۃِ وَرَبّکَ یطلب منکَ الاستقامۃ۔	استقامت طلب کرنے والا بن اور کرامت طلب کرنے والا نہ بن نفسِ انسانی کی جبلت یہ ہے کہ وہ کرامت کا طالب ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ استقامت طلب کرتے ہیں۔

امر دوم:۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابنِ تیمیہ اس سے مسئلہ استنباط کرتے ہیں کہ تبرک کے نقطۂ نظر سے صلحاء کی قبروں کی زیارت ناروا ہے۔ ابنِ حزم کا بھی یہی خیال ہے۔ مگر ابن تیمیہ مبالغہ آمیزی سے کام لیتے ہوئے ایسی عبارتیں نقل کرتے ہیں جن سے وہ اپنے خیال کے مطابق یہ سمجھتے ہیں کہ نصیحت کے بغیر کسی اور مقصد کے لئے انبیاء کی قبروں کی زیارت جائز نہیں۔ وہ اس روایت کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔

"جس نے موت کے بعد میری زیارت کی گویا اس نے زندگی میں مجھ سے ملاقات کی"۔

اسی طرح ان کی رائے میں مندرجہ ذیل حدیث بھی ضعیف ہے۔

---

[1] مجموعہ رسائل و مسائل ج ۵ ص ۷۔

"خدا سے جب بھی کچھ مانگنا ہو میرے مرتبہ کے طفیل مانگتے کیونکہ خدا کے نزدیک مجھے عظیم مرتبہ حاصل ہے۔"

حالانکہ اس روایت کے ضعیف قرار دینے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ ہم اسے ابن تیمیہ کی مبالغہ آمیزی پر محمول کرتے ہیں۔ ہم نے یہ سب کچھ اپنی کتاب ابن تیمیہ میں تحریر کر دیا ہے لہٰذا اس کی طرف رجوع کیجئے[1]"

۲۵۹۔ غیر اللہ کے احکام کی اطاعت ہی عبادت لغیر اللہ ہے:۔ ابن حزم جہاں غیر اللہ کی عبادت اور تقدیس و تزکیہ کے خلاف ہیں وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ احکام کا ماخذ صرف ذاتِ خداوندی اور رسول علیہ السلام ہیں۔ کسی کا قول اس وقت حجت نہیں ہو سکتا جب تک وہ کتاب و سنت سے ماخوذ نہ ہو۔ جس نے ان دونوں کے سوا کسی اور جگہ سے شریعت حاصل کی اس نے خدا کے سوا کسی اور کو معبود بنا لیا۔ خداوند تعالیٰ قرآن مجید میں یہود و نصاریٰ کے متعلق فرماتے ہیں:۔

"اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ۔" انہوں نے اپنے عالموں اور درویشوں کو خدا کے سوا معبود بنا لیا۔

چونکہ یہود نے اپنا دین علماء اور درویشوں سے اخذ کیا تھا گویا انہوں نے ان کو رب بنا لیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان شیعہ کو بہت بری طرح لتاڑتے ہیں جنہوں نے اپنے ائمہ کے اقوال کو دین قرار دے لیا تھا جسے وہ کبھی نہ چھوڑتے۔ شیعہ ان کو معصوم عن الخطاء تصور کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دین کے اسرار و رموز صرف انہی کے پاس ہیں۔

۲۶۰۔ ابن حزم اور تصوف:۔ ابن حزم چونکہ انبیاء کے سوا سب لوگوں کی مساوات کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں فضیلت کا معیار تقویٰ ہے اور تقویٰ ظاہری احکام کی اطاعت کا نام ہے کیونکہ شریعت کا کوئی باطن نہیں۔ لہٰذا وہ صوفیہ پر بڑی لے دے کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اندلس میں ان دنوں صوفیہ کی تعداد اتنی زیادہ نہ تھی جتنی عراق، ماوراء النہر اور دیگر بلاد

---

[1] ابن تیمیہ ص ۳۲۳

اسلامیہ میں تھی جہاں ہندی نقل مکانی کر کے پہنچ گیا تھا۔ افکار و آراء کی یہ خاصیت ہے کہ وہ پانی اور ہوا کی طرح نفوسِ انسانی میں سرایت کر جاتے ہیں۔

تصوّف پر شدید نکتہ چینی کی وجہ صوفیاء کا یہ دعویٰ تھا کہ جس شخص کو تقرب خداوندی حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ شرعی احکام سے بے نیاز ہو جاتا ہے حالانکہ شرعی احکام انبیاء سے بھی ساقط نہیں ہوتے جن کو خدا تعالیٰ اشرف ہم کلامی سے مشرّف کرتا ہے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں :۔

"صوفیاء میں سے ایک فریق کا دعویٰ ہے کہ اولیاء اللہ میں سے بعض رسولوں اور نبیوں سے بھی افضل ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص دلالت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے اس سے شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، اور دوسرے احکام ساقط ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح محرمات مثلاً زناکاری اور شراب وغیرہ اس کے لئے حلال ہو جاتے ہیں۔ اس کی بناء پر وہ دوسری عورتوں کو بھی اپنے لئے حلال ٹھیراتے ہیں۔"

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم خدا کو دیکھتے اور اس سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ ہمارے جی میں جو بات آتی ہے وہ ہمیشہ حق ہوتا ہے۔

صوفیاء میں سے ایک شخص ابنِ شمعون کا قول ہے :۔

"خدا تعالیٰ کے ایک سو اسماء ہیں جن سے یک صد کی تکمیل ہوتی ہے وہ چھتیس ۳۶ حروف ہیں ان میں سے حروف تہجی میں صرف ایک حرف پایا جاتا ہے، اسی ایک کی بنا پر اہل مقامات خدا کی نماز پڑھتے ہیں۔ ابن شمعون یہ بھی کہتا ہے کہ ایک شخص نے خدا تعالیٰ کے بیٹھنے کی صورت مجھے بتائی اس نے کہا کہ ایک روز اللہ تعالیٰ نے اپنے پاؤں پھیلا دئے تب منادی کی گئی کہ سلاطین یوں نہیں بیٹھا کرتے۔ اس کے بعد اس نے کبھی پاؤں نہ پھیلائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کے بیٹھنے کا طریقہ تیار رہا تھا[1]"

ابنِ حزم اس طرح ان توہمات کی تردید کرتے ہیں اور انہیں الزام دیتے ہیں کہ

---

[1] کتاب الفصل ج ۴ ص ۲۲۶۔

وہ کتاب اللہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اہل کتاب کے ذبیحہ جات کو حرام سمجھتے ہیں حالانکہ خدا نے اور نبی علیہ السلام نے انہیں حلال قرار دیا ہے۔ ان میں سے بعض اولین صحابہ کے حق میں بدگوئی کرتے اور مرتدین کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ مرتدین کے خلاف جنگ آزما ہونے میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ غلطی پر تھے بعض حشویہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کا جسم ہے۔ اس کی شکل و صورت انسان کی طرح ہے۔ اس میں گوشت و پوست اور خون بھی ہے۔ وہ خوش بھی ہوتا ہے غم زدہ بھی ہوتا ہے۔ بیمار بھی ہوتا ہے اور صحت یاب بھی ہوتا ہے۔ وہ گلیوں میں گھومتا پھرتا ہے یہاں تک کہ وہ ایک پاگل آدمی کی طرح چلتا پھرتا ہے بچے اس کے پیچھے ہو لیتے ہیں اور پتھر مار مار کر اس کی ایڑیوں کو لہولہان کر دیتے ہیں۔[1]

۲۶۱۔ ابن تیمیہ اور صوفیہ:۔ ابن حزم پہلے شخص تھے جنہوں نے صوفیاء کو اپنی کڑی تنقید کا نشانہ بنایا۔ ابن تیمیہ آئے تو انہوں نے ابن حزم سے بھی زیادہ سخت تنقید کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ابن تیمیہ کو صوفیاء سے پالا پڑا تھا اور وہ دونوں باہم ایک دوسرے کے خلاف جدل آزما تھے۔ ابن تیمیہ جن مصائب سے دوچار ہوئے۔ ان کا سبب بھی صوفیاء ہی تھے۔ ابن تیمیہ مصر میں بھی صوفیاء کے خلاف صف آراء ہوئے تھے اور ان کے عقیدہ حلول کی سخت تردید کی تھی۔ ابن حزم نے بھی صوفیاء کے عقیدہ حلول کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جہاں وہ صوفیاء کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ جو شخص پاگلوں کی طرح بازاروں میں چلتا ہے اور بچے پتھر مار مار کر اس کے پاؤں کو لہولہان کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس میں حلول کر آتا ہے۔

عصر ابن تیمیہ میں صوفیاء سے معرکہ آرائی کا میدان بہت وسیع ہو گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ صوفیاء کے اتباع کی بڑی کثرت تھی۔ ان میں علماء بھی تھے جو تصوف کی دعوت دیتے۔ صوفیاء میں بعض علماء ایسے بھی تھے جنہوں نے بڑی بلیغ اور زوردار عبارتوں میں اپنے نظریات کو قلمبند کیا۔ شاید صوفیاء میں نمایاں ترشخصیت ابن عربی تھے جنہوں نے تصانیف ابن حزم کو پڑھا اور پسند کیا تھا مگر وہ تصوف کی شاہراہ پر چل پڑے اور وحدت الوجود اور اتحاد عابد و

---

[1] کتاب مذکور ص ۲۲۷

معبود کی دعوت دینے لگے۔ ان کے بعد ابنِ تیمیہ آئے اور ان کے اقوال کا بطلان ثابت کیا۔
بنا بریں ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابنِ تیمیہ ابن حزم کی تصانیف کے واسطہ سے ان کے شاگرد تھے۔ اسی طرح ابنِ حزم کے تلمیذ تھے۔ ابنِ عربی نے تصوف اور وحدت الوجود کی دعوت دی۔ ابنِ تیمیہ ان کے خلاف نبرد آزما ہوئے اور اپنی کتابوں میں ان کی تردید کی۔ غرضیکہ ابن تیمیہ اور ابن عربی دونوں نے اختلافِ منہج و مسلک کے باوجود ابنِ حزم کے دسترخوانِ علمی سے فائدہ اٹھایا۔

۳۴- وحدتِ ذات و صفات

۲۶۲ - وحدتِ ذات و صفات:- وحدتِ ذات وصفات سے مراد دو امور ہیں:-

(۱) پہلا یہ کہ ذاتِ خداوندی حوادث کے مشابہ نہیں۔ نہ وہ جسم ہے، نہ اجزاء سے مرکب ہے، نہ زمان و مکان میں محدود ہے۔ اس کی ذات ان تمام امور سے پاک ہے۔

(۲) دوسرا یہ کہ خدا کی ذات و صفات میں تعدد میں پایا جاتا جس طرح نصاریٰ اقانیم میں تعدد کے قائل ہیں۔ وہ ایک میں تین اور تین میں ایک تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ صفات خداوندی اس کے ذاتی اوصاف ہیں جن سے ان کی ذات پہچانی جاتی ہے اور ان کے تعدد سے قدماء کا تعدد لازم نہیں آتا۔

جہاں تک امرِ اول کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ حوادث کی مماثلت سے پاک ہے اور اپنی مخلوقات میں سے وہ کسی کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا۔ ابنِ حزم کا نظریہ یہی ہے وہ اسی کی تائید و تصدیق کرتے اور اپنے زبردست قلم کے ساتھ اس کی حمایت کا فریضہ ادا کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم رکھتا ہے نہ کسی جسم میں حلول کرتا ہے۔ ابنِ حزم فرقہ مشبّہہ کی تردید کرتے ہیں اور ان کے اس دعویٰ کو ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ مجسّمہ ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قرآن میں اپنے ہاتھ، آنکھ اور چہرے کا ذکر کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تجلیاتِ انوار کو پہاڑ پر ڈالا تھا (تجلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ) اس سے بھی خدا کی جسمانیت ثابت ہوتی ہے۔ قرآن میں یہ بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بروزِ قیامت بادل کے سایہ میں لوگوں کے پاس آئیں گے۔ مشبّہہ اسی قسم کی آیات پیش کرتے ہیں۔ ابن حزم ان کی تردید میں کہتے ہیں کہ یہ تمام نصوص بالکل واضح ہیں مگر ان سے ان کا مقصود ثابت نہیں ہوتا۔ قرآن کے متشابہات ذکر کرتے

وقت ہم اس ضمن میں افکارِ ابنِ حزم بیان کریں گے۔

ابن حزم بعض مشبہہ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نور ہے کیونکہ قرآن میں وارد ہے۔ اللہ نور السمٰوات"۔ وہ اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ آسمان و زمین کے نور ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نفوسِ انسانیہ کو نورِ ہدایت سے منور کرکے اس نور کی طرف راستہ دکھاتے ہیں جو آسمان میں موجود ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو زمین کے لئے بھی نور فرمایا ہے اگر نور سے مراد معروف نور ہوتا۔ تو شب و روز روشنی کسی وقت بھی پوشیدہ نہ ہوتی۔ جب ہم نے دیکھا کہ روشنی ہر وقت موجود نہیں رہتی تو ہم نے سمجھ لیا کہ مقصود اس کے سوا کچھ اور ہے[1]

۲۶۳۔ خدا کی تجسیم اور ابن حزم:

جو شخص خدا کو مجسّم قرار دیتا ہے ابن حزم اسے ملحد کہتے ہیں خواہ وہ خدا کے جسم کو باقی مخلوقات کی طرح مانتا ہو یا اسے دیگر مخلوقات کے مماثل قرار نہ دیتا ہو۔

وہ لکھتے ہیں:۔

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ خدا کا جسم تو ہے مگر مخلوقات کی طرح نہیں اسے مشبّہہ (خدا کے جسم کو مخلوقات کے مشابہ سمجھنے والا) تو نہیں کہہ سکتے البتہ وہ ملحد ضرور ہے۔ کیونکہ وہ خدا کو اس نام سے موسوم کرتا ہے جو اس نے مقرر نہیں کیا بخلاف ازیں جو خدا کے جسم کو مخلوقات کے مماثل تصور کرتا ہے وہ ملحد بھی ہے اور مشبّہہ میں سے بھی۔"[2]

آخر ابن حزم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ فریقین کا ملحد ہونا ثابت ہے۔ جو شخص خدا کی تجسیم کا قائل ہے مگر اس کے جسم کو مخلوقات کی طرح نہیں مانتا وہ الحاد کا ارتکاب کرتا ہے کیونکہ خدا کو ایک ایسے نام سے یاد کرتا ہے جو خود اس نے مقرر نہیں کیا۔ بخلاف ازیں جو اس کے جسم کو لوگوں جیسا تسلیم کرتا ہے وہ دو امور کی بنا پر ملحد ہے۔ اول یہ کہ اس نے خدا کا نام اپنی مرضی سے مقرر کیا۔ دوم یہ کہ وہ مشبّہہ میں سے ہے اور خدا کو حوادث کے مماثل قرار دیتا

---

[1] الفصل ج ۲ ص ۱۱۹

[2] کتاب مذکور ص ۱۲۰

ہے۔ حالانکہ قرآن میں وارد ہے۔ "لیس کمثلہ شیئ"۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ خدا کا جسم دیگر اجسام کی طرح ہے وہ اسے تمام اشیا کے مماثل تسلیم کرتا ہے۔

۲۶۴۔ لفظ صفات کا استعمال:- ذاتِ خداوندی کی معرفت حاصل کرنے میں ابنِ حزم عقلی دلائل سے کام لیتے ہیں جس کے متعلق ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں کہ عقیدۂ توحید کے اثبات میں وہ عقل سے کام لیتے ہیں۔ اور عقلی براہین سے اسے ثابت کرتے ہیں۔ مگر جو چیز بھی ذاتِ خداوندی سے متعلق ہوتی ہے اس کے ذکر و بیان میں ابن حزم کتاب و سنت کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے چنانچہ وہ ذاتِ باری کو ان اسماء سے کبھی یاد نہیں کرتے جن کا قرآن میں ذکر نہ ہو۔ جہاں تک ممکن ہوتا ہے آپ کتاب و سنت کے مندرجات کو عقل سے مویّد کرتے ہیں بشرطیکہ عقل ان کے ادراک سے قاصر نہ ہو۔ مگر عقل کو اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ ایسی چیز کو ثابت کر سکے جو قرآن نے ثابت نہیں کی کیونکہ ایسا کرنے سے عقل جادۂ مستقیم سے بھٹک جاتی ہے۔ ایک مومن کے لئے ضروری ہے کہ وہ دینِ اسلام پر ایمان لائے اور ظواہر نصوص پر عمل پیرا ہو جس طرح فروعات میں ظواہر نصوص پر عمل کیا جاتا ہے ابنِ حزم کی ظاہر پرستی کا تقاضا ہے کہ ان کی رائے میں قرآن میں خدا کے جو اسماء مذکور ہیں مثلاً علیم، حکیم، قادر اور سمیع و بصیر یہ خدا کے اسماءِ حسنیٰ ہیں اور اس نے خود یہ نام مقرر کئے ہیں۔ لہٰذا ان کو صفات نہیں کہہ سکتے۔ ان کے متعلق یہ کہنا بھی درست نہیں کہ یہ ذات کے علاوہ کوئی چیز ہیں یا یہ کہ اسماء اور ذات ایک ہی چیز ہیں۔ ان کو صفات قرار دینے والوں کی تردید میں کہتے ہیں کہ ان کا قول اشاعرہ کے مشابہ ہے جو کہتے ہیں کہ صفات غیرِ ذات ہیں نیز ان کے مماثل ہے جو اتحادِ ذات و صفات کا عقیدہ رکھتے ہیں جیسے کہ معتزلہ۔ چنانچہ ابنِ حزم لکھتے ہیں۔

"خدا کے لئے لفظِ صفات کا استعمال قطعی طور پر ناروا ہے۔ کیونکہ قرآنِ کریم میں صفات یا صفت کے الفاظ کہیں مذکور نہیں۔ حدیث نبوی میں بھی اس لفظ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین سے بھی منقول نہیں۔ جو لفظ ایسا ہو اس کا زبان پر لانا کسی کے لئے بھی زیبا نہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اس لفظ کے ترک کرنے پر اجماع قائم ہو چکا ہے

توہم ایسا کہنے میں حق بجانب ہیں۔ خلاصۂ کلام نہ لفظ صفات کا تلفظ روا ہے اور نہ اس کا عقیدہ رکھنا بلکہ یہ ایک مذموم قسم کی بدعت ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى۔"

ابن حزم مزید لکھتے ہیں:۔

صفات کا لفظ معتزلہ اور ان کے ہم نوا روافض کی اختراع ہے۔ علماء کلام بھی اسی شاہراہ پر چلتے رہے اور ایسا راستہ اختیار کیا جو سلف صالح نے پسند نہیں کیا تھا اور نہ اس کا نمونہ عہد سلف میں ملتا ہے وحسبنا اللہ ونعم الوکیل"۔ جو شخص خدا کے حدود کو پھاندجاتا ہے وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرتا ہے۔ متاخرین فقہاء میں سے صرف انہی لوگوں نے یہ لفظ استعمال کیا تھا جو محقق نہ تھے۔ صفات کا لفظ فضلاء کی غفلت اور علماء کی لغزش کا نتیجہ ہے۔ حق وہی ہے جو اللہ اور رسول سے منقول ہو اس کے سوا سب ضلالت ہے[1]۔"

یہ اقتباس اس حقیقت کو اجاگر کرتا ہے کہ قدیر مرید اور سمیع وبصیر وغیرہ خدا کے اسماء حسنیٰ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ خدا کے اسماء ہوتے ہیں لفظ اللہ کے مترادف ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ خدا کے اسماء ہیں اور غیر مشتق ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ نصوص کتاب و سنت اور اجماع سب اسی کی تائید کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآئِهٖ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

خدا کے اچھے نام ہیں ان کے ساتھ اُسے پکاریئے جو لوگ خدا کے ناموں میں الحاد پیدا کرتے ہیں ان کو چھوڑیئے انہیں کیے کا بدلہ ملے گا۔

نیز فرمایا:۔

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى۔

آپ فرما دیں کہ اللہ یا رحمٰن کو پکاریں اسے جس نام سے بھی پکاریں درست ہے کیونکہ اسکے سب نام اچھے ہیں۔

[1] الفصل ص ۱۲۱

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ — یہ تمام اسماء اللہ الحسنیٰ ہیں۔

الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ

الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا

يُشْرِكُونَ ۔ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ

لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خدا کے ننانوے نام ہیں جو انہیں یاد کرے گا جنت میں داخل ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرد ہے اور فرد کو پسند کرتا ہے[1]۔"

٢٦٥۔ سورۂ اخلاص کا صفت الرحمٰن ہونا: ابن حزم صفات کے مسئلہ میں بھی اپنے ظاہری ہونے کا ثبوت بہم پہونچاتے ہیں اور جب تک اس میں نص وارد نہ ہوئی ہو اسے صفت کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ وہ سورۂ اخلاص کو اسی بنا پر خدا کا وصف قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ آپ نے یوں فرمایا تھا۔

وہ اس حدیث پر جرح و قدح کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"اس حدیث میں سورۂ اخلاص کی تخصیص کی گئی ہے کہ اسے ذاتِ خداوندی کا وصف قرار دے سکتے ہیں۔ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک سچی خبر ہے۔ ہم اسی بناء پر اسے اللہ کی صفت ٹھیرلتے ہیں۔"

ابن حزم خدا کے لئے علم کا اثبات کرتے ہیں اس لئے نہیں کہ اسم ذات لفظِ علیم سے مقرون ہے بلکہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے علم کی نسبت اپنی طرف کی ہے۔ قرآن کریم میں فرمایا "أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ[1]" (اس نے قرآنِ کریم کو اپنے علم سے اتارا)

٢٦٦۔ آیاتِ قرآنیہ سے استدلال: ابن حزم کی یہ رائے بعض پہلوؤں کے اعتبار سے معتزلہ کے زاویۂ نگاہ سے ملتی جلتی ہے۔ اگرچہ وہ انہیں صفات کہتے ہیں اور ابن حزم اسماء کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں ان کے بعد ابنِ تیمیہ آئے اور وہ ابنِ حزم کی طرح ان کو اسماء کے لفظ سے یاد کرتے رہے

۱؎ الفصل ج ۲ ص ۱۵۰

مگر صفات کا اطلاق ——— کرنے سے روکتے نہ تھے۔ تاہم ان کا مسلک ابن حزم کی راہ سے زیادہ دُور نہیں۔ ابن تیمیہ کبھی ان کو صفات کہتے اور کبھی اسماء کا نام دیتے۔ وہ اپنے رسالہ القدریہ میں لکھتے ہیں:-

"اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی آیات محکمات میں اپنے اسماء و صفات کو بیان کیا ہے یہ آیات ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ـ

۲۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ـ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ـ لَمْ يَلِدْ ـ وَلَمْ يُوْلَدْ ـ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ـ

ان جملہ آیات میں اسماء و صفات باری تعالیٰ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مختلف آیات میں یوں فرمایا:-

۳۔ هُوَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ ـ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ـ هُوَ الْعَلِيْمُ الْقَدِيْرُ ـ

۴۔ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ـ هُوَ الْغَفُوْرُ الْوَدُوْدُ ـ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيْدُ ـ

۵۔ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ـ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ـ

۶۔ هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ الْعَلِيْمُ ـ مَا يَلِجُ فِي الْاَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيْهَا وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ـ

ابن تیمیہ اسی طرح آیاتِ قرآنیہ سے استشہاد کئے جاتے ہیں اور وہ آیات بھی پیش کرتے ہیں جن سے اس ضمن میں امام اندلس ابن حزم استدلال کر چکے تھے۔ وہ آیات یہ ہیں:-

۷۔ هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ـ

اور اس قسم کی دیگر آیاتِ قرآنیہ و احادیث نبویہ جو ذات باری کے اسماء

صفات میں وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام دلائل سے تفصیلاً ذات وصفات کا اثبات ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی کی مماثلت کی نفی ہوتی ہے۔ یہی طریقہ مستقیم ہے جس کی طرف خدا نے اپنے بندوں کو ہدایت کی ہے انبیاء کرام علیہم السلام کا طریقہ بھی یہی ہے[1]۔"

ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ اور ابن حزم قدرے اختلاف کے باوجود بڑی حد تک ایک دوسرے کے ہمنوا ہیں۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ ابن حزم ان کو اسماء کہنے پر اصرار کرتے اور صفات کہنے والوں پر تنقید کرتے ہیں۔ ان دونوں اکابر کی وحدتِ فکر و نظر اس امر کی آئینہ دار ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے افکار ابنِ حزم کو دیکھا اور پسند کیا تھا۔ ابنِ حزم کے اختیار کردہ مسلک ہی کو وہ شاہراہِ اسلاف قرار دیتے تھے جس کا سالک ضلالت و لغزش سے محفوظ و مصئون رہتا ہے۔

۲۶۷۔ موہمِ تشبیہ الفاظ: کتاب وسنت میں بعض ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جن سے مفہوم ہوتا ہے کہ خدا کے اعضاء ہیں۔ مثلاً ہاتھ کا ذکر اس آیت میں ہے۔

پہلا نظریہ:۔ یدُ اللهِ فَوقَ اَیدِیهِم

چہرہ کا ذکر اس آیت میں ہے۔

"وَیَبقیٰ وَجهُ رَبِّكَ ذُوالجَلَالِ وَالاِکرَامِ"۔

آنکھ کا ذکر بھی ملتا ہے۔

"وَلِتُصنَعَ عَلیٰ عَینِی"۔

پہلو کا ذکر بھی آتا ہے۔

"یَاحَسرَتَا عَلیٰ مَا فَرَّطتُ فِی جَنبِ اللهِ"۔

ایسے الفاظ کے بارے میں علماء کے مختلف نظریات ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ متشابہات کے قبیل سے ہیں ان کا علم خدا کو سونپ دینا چاہئے جیسا کہ اس آیت میں ہے۔

---

[1] الرسالۃ التدمریہ ص ۶، ۷، ۸

هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَ اُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاْوِیْلِهٖ وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا یَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُوا الْاَلْبَابِ

وہ خدا کی ذات ہی ہے جس نے تجھ پر کتاب اتاری اس میں سے آیات محکمات ہیں وہ اصل کتاب ہیں دوسری قسم کی آیات متشابہات ہیں جن کے دلوں میں کجی ہے۔ وہ فتنہ تلاش کرنے کے لئے متشابہات کی پیروی کرتے ہیں اور اس کی تاویل ڈھونڈھتے ہیں۔ حالانکہ اس کی تاویل صرف خدا کو معلوم ہے جو لوگ علم میں پختہ ہیں وہ کہتے ہیں۔ ہم اس پر ایمان لائے یہ سب خدا کی طرف سے ہیں صرف عقلمند ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں۔

ان علماء کا خیال ہے کہ ان کا تعلق ان متشابہات سے ہے جن کا علم صرف خدا کی ذات کو ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا کے ہاتھ تو ہیں مگر ہمیں ان کی کیفیت کا علم نہیں۔ خدا کے ہاتھ مخلوقات کے ہاتھوں کی مانند نہیں اسی طرح اس کا چہرہ اور آنکھیں بھی مخلوقات کی طرح نہیں۔ اس سے ان کا مقصد مخلوقات کی مشابہت کی نفی کرنا ہے۔ یہ اشاعرہ کا عقیدہ ہے جو امام ابوالحسن اشعری کی پیروی کرتے ہیں۔ ان کو مفوضین کہتے ہیں (تفویض کا معنیٰ سپرد کرنا ہے) چونکہ یہ اعضاء کی کیفیت خدا کو سونپ دیتے ہیں اس لئے اس نام سے موسوم ہوئے۔ وہ اپنی رائے کو سلف کا مسلک قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ تفویض مطلق ہے اس میں کسی تاویل سے کام نہیں لیا گیا۔

دوسرا نظریہ:- علماء کی دوسری جماعت ان آیات کی تفسیر اس انداز سے کرتی ہے۔ جس میں تنزیہہ و تقدیس کا رنگ پایا جاتا ہے۔ وہ ید کا مفہوم قوت اور غلبہ بیان کرتے ہیں۔ وجہ سے ذات باری تعالیٰ مراد لیتے ہیں۔ استویٰ علی العرش کے معنیٰ ان کی رائے میں غلبہ کامل ہے۔ ان کو مؤوّلین (تاویل کرنے والے) کہتے ہیں۔ یعنی وہ کلام کا ظاہری مفہوم مراد نہیں لیتے۔ ان کو سلفی المشرب نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کا نظریہ سلف صالحین کی آراء سے ہم آہنگ نہیں۔

تیسرا نظریہ:- ایک تیسری جماعت جن کو مشبّہہ (خدا کے اعضاء کو مخلوقات کے مشابہ قرار دینے والے) کہتے ہیں اور جو اس وقت کے حشویہ ہیں ان کا خیال ہے کہ خدا کے

اعضاء مخلوقات کے اعضاء کی مانند ہیں۔ یہ ایک باطل قول ہے جو ایک جاہل اور گمراہ ہی سے صادر ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی عالم یہ بات کہے تو وہ گمراہ کن ملحد ہے۔

۲۶۸۔ متشابہ الفاظ کے بارے میں ابن حزم کی رائے: یہ ہیں قرآن مجید میں وارد ہونے والے الفاظ کے بارے میں علماء کے مختلف نظریات۔ بعض لوگ ان کو تشبیہہ و تجسیم پر محمول کرتے ہیں۔ ابنِ حزم اپنے ظاہری مسلک کے مطابق ان الفاظ کو بھی لغوی مفہوم پر محمول کرتے ہیں خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی اور ان کے ظاہری معنیٰ کو ترک نہیں کرتے۔ وہ جس بات کو حق سمجھتے ہیں اسے وہ واشگاف الفاظ میں بیان کر دیتے ہیں اور اس بات کی پرواہ نہیں کرتے کہ کون ان کی مخالفت کرتا ہے اور کون موافق ہے۔ کبھی وہ معتزلہ کے ہمنوا ہوتے ہیں مگر اکثر مخالفت کرتے ہیں۔ ہم ابنِ حزم کی رائے ذکر کرتے ہیں۔

آیت "یَبْقیٰ وَجْہُ رَبِّکَ" میں ابنِ حزم "وجہ" سے اللہ کی ذات مراد لیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس سے ذاتِ الٰہی کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔ اس آیت کی دلیل یہ آیت ہے

"اِنَّمَا نُطْعِمُکُمْ لِوَجْہِ اللّٰہِ"۔

ظاہر ہے کہ اس آیت میں وجہ سے مراد ذاتِ خداوندی ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

"اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ"

اس کے معنی یہ ہیں کہ جدھر تم اپنا رُخ پھیرو گے وہاں بھی خدا کی ذات اپنے علم اور فوقیت کے ساتھ موجود ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابنِ حزم لفظ وجہ سے ذاتِ الٰہی مراد لیتے ہیں کیونکہ قرآن میں یہ لفظ اس معنیٰ میں وارد ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان نیک لوگوں کا ذکر کیا ہے جو صدقہ کرتے وقت کہتے ہیں "اِنَّمَا نُطْعِمُکُمْ لِوَجْہِ اللّٰہِ"۔ (ہم تمہیں خدا کی رضا کے لئے کھلاتے ہیں) ان کی مراد یقیناً وجہ کے لفظ سے ذاتِ خداوندی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک لغوی تفسیر ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں۔

۲۶۹۔ قرآنی آیات میں لفظ ید: ان آیات میں "یدٌ" کا لفظ وارد ہے۔

(۱) یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ

ابنِ حزم ان آیات میں "ید" اور "ایدی" سے خدا کی ذات مراد لیتے ہیں۔

۲۔ لما خلقتُ بیدیّ۔

"یدُ اللہ فوق ایدِیھِم" کے معنیٰ یہ ہیں کہ خدا کی ذات ان کے اوپر ہے۔ یداہ مبسوطتان سے مراد یہ ہے کہ وہ حسبِ مرضی خرچ کرتا ہے۔ عمِلت ایدینا کا مفہوم ہے ہم نے بنایا۔

۳۔ مِمّا عَمِلتْ اَیدِینا۔ یہ ایسی ظاہری مجاز ہے جس سے ہر عربی والا شخص آشنا ہے

۴۔ بَلْ یَدَاہُ مَبسُوطَتَانِ"۔ ہے۔

ان آیات میں اسی قسم کی مجاز ہے جیسے "مَا مَلَکَتْ اَیمَانُکُمْ" میں اس کے معنیٰ ہیں "تم مالک ہوتے"۔ آج تک کسی نے یہ مفہوم نہیں سمجھا کہ دائیں ہاتھ کا مالک ہونا مراد ہے۔ یہ مجازات اس قدر مشہور ہیں گویا یہ لغوی حقیقت ہیں۔ بلاغت میں ان کو عظیم مرتبہ حاصل ہے اور یہ مقتضائے حال کے مطابق ہیں۔ آیت کریمہ "فَاِنَّکَ بِاَعْیُنِنَا" سے مراد یہ ہے کہ ہم تمہارے قریب ہیں اور تو ہمارے قریب ہے۔ جو لفظ بھی جزئیت کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے ابن حزم اس سے ذاتِ خداوندی مراد لیتے ہیں کیونکہ خدا کی ذات نہ تجزّی کو قبول کرتی ہے اور نہ ترکیب کو، بلکہ وہ تشبیہ و ترکیب سے بالا اور مشابہتِ حوادث سے پاک ہے۔

حدیث نبوی میں وارد ہے:۔

"حتیٰ یَضَعَ اللہُ فِیھَا قَدَمَہٗ۔" (اللہ تعالیٰ جہنم میں اپنا قدم رکھیں گے)

ابن حزم قدم سے ذاتِ خداوندی مراد لیتے ہیں:۔

حدیث میں ہے:۔

خَلَقَ اللہُ آدَمَ عَلیٰ صُوْرَتِہٖ (اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی صورت میں پیدا کیا)

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے آدم علیہ السلام کو اپنے حسبِ مرضی شکل و صورت دی۔ ابن حزم کی رائے میں لفظِ صورت کی اضافت ملکیت کے معنیٰ میں ہے[۱]۔

۲۷۔ مسئلہ استواء:۔ ابن حزم استواء کی ایسی تفسیر بیان کرتے ہیں جو خداوند تعالیٰ کی تنزیہہ و تقدیس اور مشابہت حوادث کے منافی ہے۔ وہ استواء سے انتہاء مراد لیتے ہیں۔ آیت "استویٰ علی العرش" کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس کا فعل عرش تک

---

[۱] کتاب الفصل ج ۲ ص ۱۶۶-۱۶۷

پہونچ کر ختم ہو گیا۔ مقصود یہ کہ خدا کی ذات وہاں ہے جہاں مخلوقات کا گذر نہیں کیونکہ عرش کے بعد کوئی چیز نہیں۔ حدیث نبوی سے اس کی توضیح ہوتی ہے۔ آنحضورؐ نے جنت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ خدا سے فردوسِ اعلیٰ طلب کیجئے کیونکہ وہ جنت کے درمیان اور اعلیٰ ترین مقام پر واقع ہے۔ خدا کا عرش اس سے اوپر ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عرش کے ماوراء کوئی مخلوق نہیں۔ وہاں پہونچ کر مخلوقات کی رسائی ختم ہو جاتی ہے اس کے پیچھے نہ خلاء ہے نہ ملاء۔ جو شخص زمان و مکان کے اعتبار سے عالم کی انتہاء کا قائل نہیں وہ اسلام کو چھوڑ کر دہریہ میں شامل ہو جاتا ہے۔ استواء لغتِ عرب میں انتہا کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

"فَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّہٗ وَاسْتَوٰی آتَیْنَاہُ حُکْمًا وَّعِلْمًا" حضرت موسیٰ علیہ السلام جب جوانی کو پہونچے تو ہم نے انہیں علم و حکمت عطا کی۔

اس آیت میں "اِسْتَوٰی" کے معنیٰ یہ ہیں کہ حضرت موسیٰ قوت و خیر تک پہونچے۔ دوسری آیت میں فرمایا "ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ"۔ یعنی زمین کو ترتیب دینے کے بعد آسمان کی طرف وَبِاللّٰہِ التَّوفِیق یہی مسلک صحیح ہے۔ اور ہم اسی کے قائل ہیں کیونکہ یہ صحیح دلائل پر مبنی ہے[1]۔

۲۷۱۔ ابنِ حزم کا نظریہ صحیح ہے:۔

یہ اقتباسات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ جن الفاظ کے بارے میں علماء کو تشبیہ کا وہم ہوا ہے۔ ابنِ حزم ان کا لغوی مراد لیتے ہیں اور ان کی تاویل نہیں کرتے۔ ابن حزم جس مجازِ مشہور کے قائل ہیں اسے تاویل نہیں کہا جا سکتا کیونکہ لغتِ فصیحہ میں یہ استعمال موجود ہے۔ اور اس سے مقصود بآسانی سمجھا جا سکتا ہے اور عقل سے کام لینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی جس کی بنا پر اس کا وہ ظاہری مفہوم قائم نہ رہے جسے ہر عربی شخص فکر و تامل کے بغیر سمجھ لیتا ہے۔

جب کوئی عربی نژاد شخص قرآن پڑھتا ہے تو وہ اس کا صرف ظاہری مفہوم مراد لیتا

---

[1] کتاب الفصل ج ۲ ص ۱۲۵۔

ہے۔ ہمارے نزدیک یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ صحابہ و تابعین بھی ظاہری معنی ہی سمجھتے تھے خواہ وہ مجاز ہو یا حقیقت ہو۔ کیونکہ جب مجاز کا کوئی قرینہ موجود ہو تو اس کی بنا پر کلام ظاہری حدود سے باہر نہیں نکلتا۔

ان الفاظ کی تفسیر و توضیح میں ہم بھی ابن حزم کے ہمنوا ہیں البتہ لفظ استواء کی تفسیر میں ہمیں اختلاف ہے۔ ہماری رائے یہ ہے کہ استواء کا وہ مفہوم اقرب الی الصواب ہے جو معتزلہ بیان کرتے ہیں۔ معتزلہ استواء کو استیلاء کے معنیٰ پر محمول کرتے ہیں۔ لغت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "استویٰ علی العرش" سے مراد یہ ہے کہ اس کائناتِ ارضی پر اسی کا غلبہ ہے۔ شاید ابنِ حزم کا یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ آثار سے عرش کا مخلوق مادی اور موجود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ابنِ حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آثار صحیحہ اگرچہ بطریقِ آحاد منقول ہوں اس سے اسی طرح عقائد ثابت ہو جاتے ہیں جس طرح ان سے احکامِ شرعیہ کا اثبات ہوتا ہے۔ بنابریں استویٰ کے معنیٰ انتہا کے ہوں گے۔ کیوں کہ احادیث سے عرش کا آخر المخلوقات ہونا واضح ہوتا ہے۔

بہر کیف مسئلہ استواء میں ابنِ حزم کا زاویہ نگاہ

۲۷۲۔ امام غزالی ابن حزم کے ہمنوا: کیسا بھی ہو حقیقت یہ ہے کہ اہلِ عرب کی طرح الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لینا اور ان کی ظاہری دلالت میں تاویل سے اجتناب کرنا ہی مسلک حق وصواب ہے۔ اسلاف کا طریق بھی یہی تھا۔ کیونکہ کوئی عربی نژاد "یَدُ اللہِ فوق ایدیھم" کا مطلب یہ نہیں سمجھتا کہ خدا کے ہاتھ ہیں کیونکہ ان کا مجازی معنیٰ عام طور سے معروف ہے۔ عربی میں بولتے ہیں "وَضَعَ الْاَمِیرُ یَدَہٗ علی المدینۃِ"۔ اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ امیر نے اپنا ہاتھ شہر پر رکھ دیا۔ اس لئے کہ کوئی عربی شخص اس سے یہ مفہوم نہیں سمجھتا۔ ابنِ حزم اسی طریقِ مستقیم کے سالک تھے۔ علماء کلام میں سے کوئی اس کی طرف سبقت نہ کر سکا۔ امام غزالی بعد میں آکر اسی راہ پر گامزن ہوئے وہ اپنی کتاب الجام العوام عن علم الکلام میں تقدیس کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

> "تقدیس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جب کوئی شخص خدا کے ہاتھ یا انگلی کا نام سنے یا آنحضورؐ کی یہ حدیث مطالعہ کرے کہ اللہ نے اپنے ہاتھ سے حضرت آدم کا خمیر بنایا نیز یہ کہ مومن کا دل خدا کی انگلیوں کے درمیان ہے تو اُسے معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ "ید" کا اطلاق دو معنیٰ پر کیا جاتا ہے۔

(۱) اصلی مفہوم جو کہ ایک عضو کا نام ہے جو گوشت ہڈیوں اور اعصاب سے مرکب ہے۔ ظاہر ہے کہ گوشت، ہڈیاں اور اعصاب ایک خاص جسم رکھتے ہیں اور ان کے مخصوص صفات ہیں۔ جسم ایک مقدار کو کہتے ہیں جس میں طول، عرض اور عمق پایا جاتا ہے اور جب تک وہ ایک جگہ میں موجود ہوتا ہے دوسرا اس میں نہیں سما سکتا جب تک کہ اسے کسی دوسری جگہ منتقل نہ کیا جائے۔

(۲) بعض اوقات ید سے ایک مستعار معنیٰ بھی مراد لیتے ہیں جو جسم نہیں ہے مثلاً کہتے ہیں "شہر حاکم کے ہاتھ میں ہے"۔ خواہ حاکم کے ہاتھ کٹے ہوئے ہوں۔ کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ حاکم شہر پر قابض تھے۔ لہٰذا ہر عام و خاص کے لئے اس بات کی تحقیق کر لینا ضروری ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ید سے وہ ہاتھ مراد نہیں لیا جو گوشت ہڈیوں اور اعصاب سے مل کر بنتا ہے۔ کیونکہ خدا کے حق میں یہ محال ہے اور اس کی ذات اس سے پاک ہے۔[۱]"

اس سے عیاں ہے کہ امام غزالی اس ضمن میں ابنِ حزم کے ہمنوا ہیں وہ ان الفاظ کی مجازی تفسیر کرتے ہیں اور اسے الفاظ کا بدون تاویل ظاہری مفہوم سمجھتے ہیں۔ وہ تاویل کا سہارا مطلقاً نہیں لیتے۔ ہم نے اپنی کتاب "حیاتِ ابنِ تیمیہ" میں اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں اور اس امر کا فیصلہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ خدا کے ہاتھ اور آنکھیں ہیں مگر لوگوں کی طرح نہیں اور ساتھ ہی دعویٰ کرنا کہ سلف صالحین یہی عقیدہ رکھتے تھے کہاں تک صحیح ہے موازنہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہونچے ہیں کہ صحابہ کرام چونکہ خالص عرب تھے لہٰذا انہوں نے لازمی طور پر ان الفاظ کی وہی تفسیر کی ہو گی جو غزالی کرتے ہیں۔

ہم امام غزالی کے ان افکار کو ابن حزم کی طرف منسوب کرتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے آپ نے ان مسائل پر گفتگو کی۔ لہٰذا ابن حزم اس ضمن میں ان کے پیش رو تھے۔ یہ ضروری ہے کہ غزالی نے ابن حزم کی کتب سے استفادہ کیا ہو گا اور ابنِ حزم کی کتاب الاسماء الحسنیٰ پڑھ کر اس سے متاثر ہوں گے۔

---

[۱] الجام العوام عن علم الکلام۔

۲۷۳۔ متشابہات کے دو اقسام:۔ ابن حزم کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ قرآن کریم کا مفہوم بالکل واضح ہے۔ اصحاب فہم و ادراک کے نزدیک اس میں سرے سے کوئی اغلاق و ابہام نہیں پایا جاتا بشرطیکہ قاری عربی زبان سے آشنا ہو اور ترجمانِ قرآن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے فہم قرآن میں مدد لیتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضورؐ ایک ایسی روشن شاہراہ کے سالک تھے جس میں شب و روز کی کوئی تمیز نہیں بلکہ سب برابر ہیں۔ کسی شک کرنے والے کے ذہن میں شک و ریب کا گذر اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ زیغ و ریب کو چاہتا ہو اور اس کا ارادہ کرتا ہو۔ ابنِ حزم فرماتے ہیں کہ قرآن میں متشابہ امور صرف دو ہیں۔ دیگر مسائل میں کوئی ذاتی خفاء موجود نہیں بلکہ سمجھنے والے کے فہم کا قصور ہے کہ یا تو وہ طلبِ حق کے لئے نص کی طرف رجوع نہیں کرتا یا اس حالت میں قرآن کا رُخ کرتا ہے جب کہ قبل ازیں وہ خیالاتِ باطلہ سے متاثر ہو چکا ہوتا ہے۔ اس تاثر کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ٹیڑھی نظر سے نص کا ادراک کرتا ہے اور اس پر نظر مستقیم نہیں ڈالنا چاہتا۔ اس ضمن میں ہم کلامِ ابنِ حزم سے چند اقتباسات پیش کریں گے۔ کیونکہ وہ نظر صحیح کی ترجمانی کرتے ہیں۔

ابنِ حزم کی رائے میں متشابہات جن کی پیروی کج رُخی کی موجب ہے اور محکمات کے مابین ایک بڑی حدِ فاصل پائی جاتی ہے ان کا ذکر اس آیت میں ملتا ہے:۔

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ

ابنِ حزم کی قائم کردہ حد یہ ہے کہ جو شرعی احکام شارع کے مطلوب و مقصود ہیں ان میں وارد شدہ قرآنی آیات متشابہات نہیں ہو سکتیں۔ البتہ دوسرے مسائل میں آیات متشابہات وارد ہو سکتی ہیں۔ ابنِ حزم استقراء کی بنا پر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ متشابہات دو قسموں میں محدود و مقصور ہیں۔

(۱) اقسام القرآن۔

(۲) حروفِ مقطعات۔

ابنِ حزم رقمطراز ہیں:۔

"قرآن میں غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت ہم پر آشکارا ہوئی کہ اس میں بہت

سے مسائل و احکام ذکر کیے گئے ہیں۔ مثلاً ان میں مسئلہ توحید بھی شامل ہے۔ ان بنیادی مسائل میں سے ہے جس پر اعتقاد رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان متشابہات میں داخل نہیں جس کی پیروی سے روکا گیا ہے۔ آنحضور کی نبوت کی صداقت اور اس پر ایمان لانا ہی ان میں شامل ہے۔ اسی طرح فرائض محرمات، مندوبات، مکروہات، مباحات یہ سب الہٰی امور میں داخل ہیں جن کی طلب و تحقیق ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسائل بھی متشابہات میں شمار نہیں ہوتے جن کا اتباع شرعاً ممنوع ہے۔ اسی طرح قدرت خداوندی پر غور و فکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ۔"	تم اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کیسے پیدا کیا گیا ہے۔

نیز فرمایا:۔

وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ	اور وہ آسمان و زمین کی پیدائش میں غور و فکر کرتے ہیں۔

لہٰذا ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ متشابہات کے قبیل سے نہیں اسی طرح قرآن میں عبرت پذیری کے نقطۂ خیال سے کچھ واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ فرمایا۔

لَقَدْ کَانَ فِیْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ۔	ان کے واقعہ میں دانشمندوں کے لیے عبرت کا سامان موجود ہے۔

لہٰذا یہ بھی متشابہات میں داخل نہیں۔

اسی طرح قرآن میں وعدہ کی تعمیل کی رغبت دلائی اور وعید سے ڈرایا۔ اور ان میں فکر و تامل کا حکم دیا تاکہ ہم طلب جنت کی کوشش کریں اور جہنم سے خلاصی حاصل کریں لہٰذا یہ بھی متشابہات نہیں ہو سکتے۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ ذکر کردہ احکام متشابہات میں شمار نہیں ہوتے اور یہ بھی یقیناً معلوم ہو گیا کہ قرآن میں محکمات و متشابہات کے علاوہ اور کچھ بھی مذکور نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ

احکام کے علاوہ دیگر امور متشابہات ہوں گے۔ پھر ہم نے غور کیا کہ دیکھیں وہ کیا چیز ہیں تاکہ ہم ان سے کنارہ کش رہ سکیں یہ غور و فکر صرف اس کی ماہیت معلوم کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ کیفیت اور معنیٰ دریافت کرنے کے لئے نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ ان کے علاوہ قرآن میں صرف حروفِ مقطعات پائے جاتے ہیں جو بعض سورتوں کی ابتداء میں واقع ہیں یا قسمیں ہیں۔ اس سے یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوگئی کہ انہی دو امور کا نام متشابہات ہے جس کی پیروی سے ہمیں روکا گیا ہے اور آنحضورؐ نے ان کی تلاش کرنے والوں کو ڈرایا ہے۔ صبیغ نامی شخص نے جب حضرت عمرؓ سے والذاریات کے معنیٰ پوچھے تو آپ نے اُسے پیٹا تھا۔ لہٰذا انہی دونوں کا نام متشابہات ہے کیونکہ مذکورہ مسائل کے بعد صرف یہی دو قسمیں باقی رہ جاتی ہیں۔ پس ہر مسلمان پر حرام ہے کہ حروف مقطعات کا مفہوم تلاش کرے جو سورتوں کے شروع میں واقع ہیں مثلاً کہیعص، حم، عسق، ن، الم، ص، وطسم اسی طرح سورتوں کے آغاز میں جو قسمیں مذکور ہیں ان کا مفہوم دریافت کرنا بھی حرام ہے۔ مثلاً وَالنَّجْمِ، وَالذَّارِيَاتِ، وَالطُّورِ، وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا، وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا اور دیگر قسمیں[1]"۔

یہ ہیں قرآنی متشابہات کے بارے میں ابن حزم کے افکار و آراء۔ ابن حزم نے متشابہات کی طلب و تحقیق میں استقراء سے کام لیا ہے۔ چنانچہ پہلے خدا کے اوامر و آیات کا سراغ لگایا۔ تمام آیات کریمہ کے موضوع کلام پر غور کیا اور آخر اس نتیجہ پر پہونچے کہ جن احکام کو شارع طلب کرے وہ محکمات ہوں گے کیونکہ امر و نہی موجود نہ ہو اور اس کا مطلب بھی واضح نہ ہو تو وہ متشابہ ہوگی۔ استقراء و تتبع کا حاصل یہ ہے کہ ابن حزم کی رائے میں متشابہات صرف دو قسموں یعنی حروف مقطعات اور اقسام میں محدود و محصور ہیں۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۲۳

۳۵- وحدتِ خلق و تکوین

۲۷۴- تمام اہلِ اسلام اس امر میں یک زبان ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے اس کائناتِ ارضی پر کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کی پیدا کردہ نہ ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے آپ کو ہر چیز کا خالق کہا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ کوئی چیز اس کی تخلیق کے بغیر عالم وجود میں آگئی وہ گمراہ اور خارج از اسلام ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اس پر بھی سب اہلِ اسلام کا اتفاق ہے کہ عالمِ ارضی کو اس نے اپنے ارادہ و اختیار کے ساتھ پیدا کیا اور یہ خدا سے اس طرح صادر نہیں ہوا جیسے معلولِ علت سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے وہ اپنے افعال میں مختار ہے۔ اس کے خلاف چلنے والے فلاسفہ اسی بناء پر گمراہ ہو گئے۔ ابنِ حزم نے ان کی خوب خبر لی اور زبردست عقلی دلائل کی روشنی میں ان کے اقوال کا بطلان ثابت کیا۔ امام غزالی بعد میں آئے تو انہوں نے اپنی کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں رہی سہی کسر بھی نکال دی اور یونانی اقوال کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر دیں۔

ہر مسلمان کے لئے اس بات پر ایمان لانا ازبس ناگزیر ہے کہ خدا کی ذات ہر شئی کی خالق ہے۔ وہی اس کائناتِ عالم کا خالق و مُبدع، قادر و مختار اور جو چاہے کرنے والا ہے۔ سبحانہٗ و تعالیٰ۔

مگر اموی دَور سے لے کر عصرِ ابنِ حزم تک علماء اسلام کے مابین ایک مسئلہ مابہ النزاع رہا بلکہ عصرِ حاضر تک اس میں اختلاف پایا جاتا ہے اور پایا جاتا رہے گا۔ بعض اس میں ہدایت یاب ہیں اور بعض جادۂ مستقیم سے منحرف ہو چکے ہیں اور کچھ لوگ اس کا علم خدا کو سونپ

دیتے ہیں زبانِ حال ان کو مخاطب کر کے کہ رہی ہے۔ "ذَرْهُمْ حَتّٰی یَخُوضُوا فِی حَدِیثٍ غَیْرِهٖ"۔

وہ متنازعہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسانی افعال خدا کے پیدا کردہ ہیں اور انسان ان میں بے بس اور مجبور محض ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان شرعی اعمال کا مکلف و مامور اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے افعال میں آزاد اور مختار ہو۔

دو باتوں میں مسلمان متحد الخیال ہیں اور ان میں کوئی اختلاف یا شک نہیں پایا جاتا۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ انسان اچھے یا بُرے اعمال کے لئے جواب دِہ ہے۔ اچھے اعمال کی بنا پر وہ دائمی نعمتوں کا بدلہ پائے گا اور بُرے اعمال کی سزا ملے گی۔ البتہ اللہ تعالیٰ معاف کر دیں تو الگ بات ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے گمراہ کر دے جسے چاہے بخش دے اور جسے چاہے عذاب دے۔ اس کے ارادہ و قدرت کے ہوتے ہوئے ہر ارادہ و قدرت بے کار ہے۔ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

۲۷۵۔ افعال العباد کے مسئلہ میں مذاہب اربعہ:

اس اتحادِ خیال کے باوصف انسانی افعال کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا انسان مضطر و مجبور ہے یا آزاد و مختار ہے۔ جو لوگ اسے آزاد اور مختار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ انسان میں فعل کی استطاعت اس کے صدور سے قبل پیدا ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ مقرون ہوتی ہے یا یہ کہ استطاعت سابق بھی ہوتی ہے اور مقرون بھی۔

اس مسئلہ میں چار اقوال ہیں۔ ہر قول کی تائید میں ایک فریق دلائل پیش کرتا اس کی دعوت دیتا اور درس و تدریس کے ذریعہ اس کی نشر و اشاعت کرتا ہے، قسم اول میں ہم ان فرقوں پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ جبریہ کہتے ہیں کہ انسان مجبور ہے۔ مختار نہیں۔ انسان اپنے افعال کے اعتبار سے اس پَر کی طرح ہے جو ہوا کے رُخ پڑا ہو اور ذاتی حرکت کے بغیر ہوا جس طرح چاہتی ہے اسے اڑا کر لے جاتی ہے۔ انسان کی بھی یہی حالت ہے۔ فاعل صرف خدا کی ذات ہے۔ اس امر میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر انسان کو اپنے افعال کا فاعل قرار دیا جائے تو خلق و تکوین میں وہ خدا کا شریک نہیں ٹھیرے گا۔

اور یہ وحدتِ خلق و تکوین کے منافی ہے جس پر سب مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ انسان کی طرف فعل کی نسبت اس اعتبار سے ہے کہ فعل اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے نہیں کہ وہ اس سے وقوع پذیر ہوا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص مر گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ موت کا قیام اس کے ساتھ ہے۔ یہ مراد نہیں کہ اس نے موت کو پیدا کیا کیونکہ زندہ کرنے والی اور مارنے والی خدا کی ذات ہے۔ مخلوقات میں یہ بات کسی میں نہیں پائی جاتی۔ یہ جہمیہ کا قول ہے جو جہم بن صفوان کے پیرو ہیں[۱]۔

۲۷۷۔ فرقہ ہائے اربعہ نظریات کی تفصیل:۔ یہ فرقہ جبر و اضطرار کا قائل ہے اور انسان سے اختیار کی نفی کرتا ہے

پہلا فرقہ:۔ یہ فرقہ بعض ظواہر نصوص سے احتجاج کرتا اور بعض کو ترک کر دیتا ہے گویا اس آیت کا مصداق ہے۔ "یُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَيَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ"

دوسرا فرقہ:۔ دوسرا گروہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ فعل کا فاعل در اصل خدا تعالیٰ ہے۔ انسان میں صرف استطاعت ہوتی ہے۔ ایجاد و تکوین نہیں۔ صرف خدا کی ذات ہی مرید و مختار ہے۔ انسان جب فعل انجام دیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں استطاعت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس کا نام کسب و اکتساب ہے۔ بندے سے جو باز پرس ہوگی اور اچھے برے اعمال کی اُسے جو جزا و سزا ملے گی وہ اسی پر مبنی ہے۔ اشاعرہ کا فرقہ جبریہ کے قریب ہے بلکہ بعض علماء اشاعرہ کو جبریہ میں شمار کرتے ہیں۔

تیسرا فرقہ:۔ تیسرا فرقہ اکثر معتزلہ اور شیعہ امامیہ پر مشتمل ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ انسان مختار ہے اور اپنی استطاعت کی بناء پر فعل کا ارادہ کرتا ہے۔ فعل کی قوت خدا نے بندے میں ودیعت کر رکھی ہے اسی کی بناء پر اس کے افعال اچھے بھی ہوتے ہیں اور برے بھی۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خیر کو چاہتا اور اس کا ارادہ کرتا ہے اور شر کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔ پس اس کا ارادہ اور امر باہم لازم و ملزوم ہیں۔ جب وہ شر کا حکم نہیں دیتا تو اس کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔

---

[۱] دیکھیے الفصل فی الملل والنحل ج ۳ ص ۲۲۔

چوتھا فرقہ: چوتھے فرقہ کا خیال ہے کہ فعل ..... بندے سے صادر ہوتا ہے بندے میں فعل سے پہلے بھی استطاعت موجود ہوتی ہے اور فعل انجام دیتے وقت بھی۔ اس کے قائل بعض معتزلہ ہیں اور بعض غیر معتزلہ۔

خلاصۂ کلام جن لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ بندے میں فعل کی قوت پہلے سے ودیعت شدہ ہوتی ہے یا بعد میں اسے استطاعت سے بہرہ ور کیا جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ودیعت کردہ قوت کے بل بوتے پر بندے کے افعال کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تاکہ اسے کئے کی سزا دی جا سکے۔ اسے شرعی احکام کا مکلف اور اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا جائے اور اس پر ثواب و عقاب کا تحقق ہو سکے کیونکہ جب تک بندے میں قدرت نہ پائی جاتی ہو۔ اس کا محاسبہ نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ معتزلہ مزید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ نہیں کرتا۔ کیونکہ ان کی رائے میں امر اور ارادہ لازم و ملزوم ہیں۔ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ اس لئے نہیں کرتا کہ اس نے شر کا حکم نہیں دیا۔ وہ ہدایت کا ارادہ کرتا ہے مگر ضلالت کا نہیں

۷۷.۲ افعال العباد کے مسئلہ میں ابن حزم کا نقطۂ نگاہ:-

یہ افعال العباد کے مسئلہ میں مختلف اسلامی فرقوں کے نظریات پر سرسری سا تبصرہ تھا۔ ابن حزم کے بیانات سے یہ حقیقت بیان ہوتی ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں دو باتیں کہی ہیں۔

امر اول: پہلی بات یہ ہے کہ انسانی افعال بندے کی استطاعت سے صادر ہوتے ہیں بندے میں اختیار، قصد اور عمل سبھی امور پائے جاتے ہیں۔ گویا ابن حزم اختیار کا پہلو اخذ کرتے اور عقیدۂ جبر کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ یہ عقیدہ عقل، لغت اور نص سب کے خلاف ہے۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے قرآن میں وارد ہے:-

جَزَآءً بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ یہ تمہارے کئے کا بدلہ ہے۔

نیز فرمایا:-

لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ جو بات تم کرتے نہیں وہ کہتے کیوں ہو

ان آیات میں عمل کی صراحت فرمائی اور اسے انسان کی طرف منسوب کیا ہے۔

عقل وادراک عقیدۂ جبر کے اس لئے مخالف ہے کہ ہمیں عقل کی بنا پر قطعی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ جس انسان کے اعضاء صحیح و سالم ہوں اس میں اور جس کے اعضاء سالم نہ ہوں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح الاعضاء شخص اپنی مرضی سے اٹھتا بیٹھتا اور دیگر امور انجام دیتا ہے۔ جو شخص اعضاء سے محروم ہے اگر وہ چاہے تو بھی اس پر قادر نہیں ہے۔ اس فرق سے زیادہ بیّن فرق و امتیاز اور کیا ہو سکتا ہے؟ مجبور لغت میں اسی شخص کو کہتے ہیں جس سے افعال بلا اختیار و قصد صادر ہوں جس سے افعال قصد و اختیار کی بنا پر صادر ہوں اسے لغۃً مجبور نہیں کہہ سکتے[1]۔"

امر ثانی:۔ ابن حزم دوسری بات یہ کہتے ہیں کہ فعل صرف استطاعت کی بنا پر ہی ظہور پذیر نہیں ہو سکتا بلکہ ان موانع کا ازالہ بھی ضروری ہے جو استطاعت میں حائل ہو کر اس کے اثر کو نمایاں نہیں ہونے دیتے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"غور کرنے پر ہمیں معلوم ہوا کہ جس شخص کے اعضاء صحیح و سالم ہوں اور وہ کسی کام کا ارادہ بھی کرنا چاہتا ہو تو بعض اوقات فعل کے انجام دینے میں ایسا مانع پیش آتا ہے کہ وہ فعل کو معرضِ ظہور میں نہیں لا سکتا۔ لہٰذا ہمیں معلوم ہوا کہ ایک چیز اور بھی ہے جس کے ساتھ استطاعت کی تکمیل ہوتی اور فعل معرضِ ظہور میں آجاتا ہے۔ بنا بریں اس امر کی صحت ثابت ہو گئی کہ استطاعت صحتِ اعضاء کے ساتھ ارتفاعِ موانع کا نام ہے۔ یہ دونوں امور (صحتِ اعضاء و ارتفاعِ موانع) تو فعل سے پہلے پائے جاتے ہیں ان کے ساتھ ایک اور قوت ہوتی ہے جو خدا کی ودیعت کردہ ہوتی ہے[2]۔"

مندرجہ اقتباس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ وقوعِ فعل کے لئے تین عناصر درکار ہیں:۔

(۱) وہ استطاعت جو خدا کی طرف سے بندے کو ودیعت کی گئی ہے۔

(۲) زوالِ موانع۔

---

[1] کتاب الفصل ج ۳ ص ۳۰۔

(۳) خدا کی طرف سے عطا کردہ قوت جسے توفیق کہتے ہیں۔

گویا قدرتِ انسانی کے پہلو بہ پہلو توفیق کی بھی ضرورت ہے وہ اس کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اس قول کے صحیح ہونے کی دلیل تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ سے توفیق طلب کرنا چاہیئے اور رسوائی سے پناہ مانگنی چاہیئے وہ قوت جو اللہ تعالیٰ بندے کو عطا کرتا ہے اور اس سے وہ نیکی کا کام انجام دیتا ہے اس کو اجمالاً توفیق عصمت اور تائید کہتے ہیں۔ خدا کی ودیعت کردہ جس قوت سے بندہ ایسے کام انجام دیتا ہے جو نہ معصیت ہوتے ہیں اور نہ طاعت تو اسے عزم یا قوت یا قول کہا جاتا ہے۔ اس بیان سے "لَاحَوْلَ وَلَاقُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ" کا صحیح ہونا ثابت ہو گیا۔[۱]"

۲۷۸۔ مسلکِ ابن حزم اور معتزلہ میں فرق و امتیاز :- اس بیان سے یہ بات نکھر کر سامنے آتی ہے کہ ابنِ حزم اس امر میں معتزلہ کے ساتھ ہم آہنگ تھے کہ افعال خدا کی عطا کردہ استطاعت کی بناء پر بندے کی طرف منسوب کیئے جاتے ہیں۔ مگر ابن حزم اس پر اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ بشری استطاعت کے ساتھ بندے کو خدا کی طرف سے توفیق بھی ارزانی ہوتی ہے اور اسے توفیق سے محروم بھی کر دیا جاتا ہے جسے خذلان کہتے ہیں۔ اس طرح ابن حزم اس بات میں معتزلہ سے الگ ہو جاتے ہیں کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ اس کے برخلاف ابنِ حزم کہتے ہیں :-

"خدا تعالیٰ جسے چاہے ہدایت دیتے اور جسے چاہے گمراہ کرتے ہیں۔ جو ہدایت کے راستہ پر چل دیتا ہے بارگاہِ ایزدی سے اس کو توفیق عطا کی جاتی ہے جو ہدایت سے دور رہنا چاہتا ہے توفیق ربانی اس کے شاملِ حال نہیں ہوتی اور وہ گمراہ ہو جاتا ہے۔ ابن حزم آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی اطاعت میں توفیق دحرمان اور ہدایت کو منجانب اللہ قرار دیتے ہیں۔"

---

[۱] کتاب الفصل ج ۳ ص ۳۰۔

۲۷۹۔ اپنے مسلک کی تائید میں عقلی دلائل:۔ ابن حزم پھر اس کی تائید نفسانی اور اخلاقی دلائل سے کرتے

ہیں وہ بتاتے ہیں کہ نفسِ انسانی خیر وشر دونوں کا محرک ہوتا ہے اور ہر شخص کے لیے وہ کام بڑا سہل ہے جس کے لئے اس کی تخلیق عمل میں آئی۔ جو شخص خیر کی راہ پر گامزن ہوتا ہے اور اس پر اصرار کرتا ہے اللہ اسے ہدایت کی توفیق دیتے ہیں اور جو شر کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ اسے رسوا کرتے ہیں۔

ابن حزم نفسِ انسانی کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

"اللہ تعالیٰ نے نفسِ انسانی کو پیدا کر کے اسے ایسی عقل و معرفت سے نوازا کہ وہ ہر چیز کو اس کی اصلی شکل و صورت میں پہچان لیتا ہے جو بات اُسے کہی جاتی ہے وہ سمجھتا ہے، اسے حکم بھی دیا جاتا ہے اور روکا بھی جاتا ہے۔ وہ فعال بھی ہے منعم اور معذب بھی ہے۔ اس میں لذت و الم دونوں کا احساس پایا جاتا ہے۔ خدا نے انسان میں دو ایسی قوتیں پیدا کر رکھی ہیں جو تاثیر کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک کو قوتِ فہم و شعور اور دوسری کو خواہشِ نفس کہتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نفسِ انسانی پر غالب آنا چاہتی ہے۔ قوتِ فہم و شعور خاص طور سے انسان جن اور ملائکہ میں پائی جاتی ہے غیر مکلف حیوانات میں نہیں۔ خواہشات مثلاً لذات کی محبت میں جن انسان اور حیوانات سب برابر ہیں۔ جب خدا تعالیٰ کسی شخص کو بچانا چاہتے ہیں تو خداداد قوت سے فہم و ادراک کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اور نفسِ انسانی کے سب افعال مثلاً شہوات غلبہ اور حرص کی محبت، حسد و عداوت، اخلاق رذیلہ اور معاصی خداوند تعالیٰ کی ترتیب و تنظیم کے مطابق معرضِ ظہور میں آتے ہیں۔ اس بات پر دلائل و براہین قائم ہو چکے ہیں کہ نفس مخلوق ہے اسی طرح اس میں ودیعت کردہ دونوں قوتوں سے مزید جو قوی پیدا ہوتے ہیں وہ بھی مخلوق و موجود ہیں۔ یہ تمام قویٰ مخلوق ہیں اور نفس انسانی میں ایک خاص ترتیب کے مطابق گھلے ملے ہوئے ہیں۔ ہر قوت اپنی طبیعت کے مطابق جس پر پیدا کی گئی ہے۔"[1]

---

[1] الفصل ج ۳ ص ۵۱۔

۲۸۰۔ عادات ناقابلِ تبدیل ہیں:۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابنِ حزم کس طرح خدا کی پیدہ کردہ استطاعت اور خداوندی توفیق و خذلان پر روشنی ڈالتے ہیں ان کی رائے میں قوت تمیز اور حرص و ہوکے مابین جو کشمکش پیدا ہوتی ہے اسی پر ثواب و عقاب مبنی ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ توفیق و خذلان کے ساتھ ساتھ وہ قوت بھی کارفرما ہوتی ہے جو نفس انسانی میں اپنا محل جاری رکھتی ہے اور ہر شخص کے لئے اس کا کام آسان ہو جاتا ہے۔ ابن حزم اس حقیقت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں کہ نفس انسانی اپنے مخصوص میلانات اور ایک ہی حالت پر قائم رہنے کی بناء پر اسے چھوڑنے پر قادر نہیں۔ کیونکہ پیدائشی عادات ناقابلِ تبدیل ہیں۔ ابنِ حزم اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ نفس انسانی میں جو استطاعت ودیعت شدہ ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ خدا کا ارادہ اور توفیق بھی شامل حال ہوتی ہے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

”جو شخص اخلاق محمودہ و مذمومہ کی ترکیب سے آشنا ہے وہ بخوبی جانتا ہے کہ کوئی شخص خدا کے پیدا کردہ اخلاق کو تبدیل نہیں کر سکتا۔ حفظ کرنے والے کی قوتِ حافظہ اپنا کام ترک نہیں کر سکتی۔ ضعیف حافظہ والا حفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ فہیم غبی نہیں بن سکتا اور غبی فہیم کا پارٹ ادا کرنے سے قاصر ہے۔ حاسد حسد کی عادت کو چھوڑ نہیں سکتا۔ پاک سیرت آدمی حاسد نہیں بن سکتا۔ حریص حرص چھوڑنے پر قادر نہیں۔ بخیل خرچ نہیں کر سکتا۔ بزدل سے شجاعت کا فعل صادر نہیں ہو سکتا۔ دروغ گوئی کذب بیانی سے باز نہیں رہ سکتا۔ بچپن سے لے کر ان لوگوں کی یہی حالت رہتی ہے۔ بداخلاق شخص بردبار نہیں بن سکتا ہے۔ حیادار سے بے شرمی کا فعل صادر نہیں ہوتا اور بے شرم حیادار نہیں بن سکتا۔ جو شخص فصاحت بیانی سے محروم ہو وہ فصاحت پر قدرت نہیں رکھتا۔ سبک سر آدمی صبر نہیں کر سکتا۔ غضب ناک آدمی بردباری کا مظاہرہ نہیں کر سکتا۔ صابر شخص جلد بازی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ حلیم سے غضب ناک کا فعل صادر نہیں ہوتا۔ باعزت آدمی ذلت کا ثبوت نہیں دے سکتا۔ اسی طرح کمینہ آدمی باعزت نہیں بن سکتا۔ ہر چیز کی یہی

حالت ہے۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ کوئی شخص اس وقت تک کسی فعل پر قادر نہیں ہوتا جب تک اللہ تعالیٰ اس میں فعل کی قوت پیدا نہ کر دے اگرچہ بظاہر انسان اس وہم کا شکار ہوتا ہے کہ جب جسمِ انسانی صحیح و سالم ہے اور کوئی مانع بھی موجود نہیں تو فعل کیونکر صادر نہ ہو؟[1] مگر اس کی حقیقت ایک وہم سے زیادہ نہیں۔"

۲۸۱۔ مسئلہ زیر بحث میں ابن حزم کے دلائل سہ گانہ :- یہ ہیں ابن حزم کے نظریات افعال العباد کے بارے میں

اور اس مسئلہ میں کہ ذاتِ باری تعالیٰ افعال پر کس قدر غالب ہے۔ بندہ کس حد تک قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم کے دلائل تین عناصر سے ماخوذ ہیں۔ وہ عناصر سہ گانہ یہ ہیں :۔

(۱) عقل و شعور (۲) نصوص (۳) اخلاقی تعلیمات۔

(۱) عقل و شعور کی بناء پر خدا کی ودیعت کردہ قوت کے بل بوتے پر انسان میں اختیار ثابت ہوتا ہے۔ انسان اسی اختیار کی بنا پر خدا کے سامنے جواب دِہ ہوگا۔

(۲) نصوص شرعیہ کی روشنی میں ثابت ہوا کہ نیک کاموں کو انجام دینے کے لئے توفیق خداوندی ناگزیر ہے۔

(۳) نفسیاتی دلائل سے خدا کی توفیق ثابت کی نیز واضح کیا کہ فعل کے وقت منجانب اللہ انسان میں جو قوت پیدا ہوتی ہے وہ طاعات و منہیات کے لئے ایک اساس کا حکم رکھتی ہے۔

بلا شبہ ابنِ حزم پہلے شخص تھے جنہوں نے مسئلہ زیر بحث کو اس قدر تفصیلاً بیان کیا کہ اس کا کوئی پہلو تشنۂ تکمیل نہ چھوڑا۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیچیدہ اور قدیم مسئلہ اب حل ہوگیا؟ اشکال دو باتوں میں ہے۔

امر اول :- پہلا یہ کہ آیا بندے کو فعل کا اختیار مطلقاً نہیں؟ یا یہ کہ اختیار تو ہے مگر کامل نہیں؟ اگر ہم فرض کرلیں کہ خدا کا ارادہ بندے سے فعل کے صادر ہونے میں موثر ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ اسے ثواب و عذاب کیونکر ہوگا؟ بلا شبہ ثواب خدا کی رحمت ہے

---

[1] الفصل ص ۴۲، ۴۳

اور اس کے ساتھ عذاب کا بھی امکان ہے کیونکہ خدا کا عدل اس کا مقتضی ہے اور یوں بھی جملہ امور اسی کی سپرد ہیں مگر سوال یہ ہے کہ پھر عذاب دینے کی وجہ کیا ہوئی ؟

امر ثانی :۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس عالم کون و فساد میں کوئی کام خدا کے ارادہ کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ ہمارا خیال ہے کہ ابنِ حزم نے اس عقدہ کی گرہ کشائی تو کر دی مگر مسئلہ کی پہلی جزو ہنوز قابلِ حل ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ جزو اول کا حل تلاش کرنے میں کامیاب ہو گئے مگر اس کا دوسرا حصّہ ہنوز پیچیدہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا معتزلہ اور ابنِ حزم کے نظریات میں جمع و تطبیق کا کوئی امکان ہے یا نہیں؟ اس تطبیق میں ہی مسئلہ کا اصلی حل مضمر ہے۔ بہرکیف کچھ بھی ہو مسئلہ زیرِ بحث پر ابنِ حزم نے جو گفتگو کی ہے وہ دوسروں کے کلام کی نسبت وسیع تر ہے۔

۳۶۔ ابنِ حزم کے سیاسی افکار

۲۸۲۔ ابن حزم اور سیاسیات: ابن حزم نے تمام دینی مسائل پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنی تحریرات میں دوسروں کے اقوال پرلے دے کی ہے ہمارے لئے ان کی تمام تحریرات پر نقد و تبصرہ کرنا دشوار ہے۔ تاہم آپ کے سیاسی افکار پر رائے زنی کرنا ہمارے لئے از بس ضروری ہے۔ کیونکہ یہ سب سیاسی حالات ہی تھے جنھوں نے وحدت اسلامیہ کو پارہ پارہ کر دیا اور مسلمانوں کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ نیز اس سے ابنِ حزم کا سیاسی موقف واضح ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ سیاست دانی بھی ابن حزم کی سیرت و سوانح کا جزو لاینفک ہے۔ اب ہم تین امور کے بارے میں ابن حزم کا نقطۂ نگاہ واضح کریں گے۔ وہ یہ ہیں:

(۱) کبائر کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں ابنِ حزم کا نقطۂ نگاہ۔

(۲) خلافت کا مستحق کون ہے؟

(۳) صحابہ کرام میں فرقِ مراتب۔ اس مسئلہ میں آپ نے ایک رسالہ بھی ارقام فرمایا ہے[1]۔

دونوں آخری مسائل کا تعلق سیاست سے محتاجِ بیان نہیں۔ خلافت کا مسئلہ تو خالص سیاسی قسم کا ہے۔ مرتکبِ کبائر کے مسئلہ کا تعلق سیاست سے یہ ہے کہ یہ مسئلہ میدانِ سیاست کی پیداوار ہے۔ جب خوارج نے حضرت علی کے خلاف سر اٹھایا تو یہ مسئلہ معرضِ وجود میں آیا۔ خوارج نے حضرت علی کی اس بنا پر تکفیر کی تھی کہ

---

[1] یہ رسالہ پروفیسر سعید افغانی نے دمشق سے شائع کیا اور ابن حزم کے حالاتِ زندگی بھی تحریر کئے

انہوں نے تحکیم کا ارتکاب کیا۔ تب سے یہ مسئلہ منصّۂ شہود پر آیا اور علماء کے مابین ما بہ النزاع رہا۔ ہم ان تینوں مسائل پر مختصراً اظہارِ خیال کریں گے بلکہ یوں کہئے کہ عاجلانہ تبصرہ کریں گے اور پھر ابنِ حزم کی فقہ کی جانب متوجہ ہوں گے جو ان کی عظیم خصوصیت ہے اور ہمارے موضوعِ بحث کا جوہر و خلاصہ ہے۔

٢٧- مرتکبِ کبائر اور ابنِ حزم

٢٨٣- مرتکب کبائر کے بارے میں علماء کے نظریات:- (١) خوارج کہتے ہیں کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا کافر ہے اور اہل قبلہ میں سے نہیں۔

(٢) حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اسے منافق قرار دیتے ہیں جو اسلام کا اظہار کرتا ہے مگر اس کے اعمال اس کے کفر کے آئینہ دار ہیں۔

(٣) معتزلہ کا قول ہے کہ وہ نہ کافر ہے نہ مومن بلکہ اس کا مرتبہ ان دونوں کے درمیان ہے یہ وہ فاسق ہے اسے مسلم کہ سکتے ہیں مگر مومن کے لفظ سے پکارا نہیں جا سکتا۔ وہ ابدی جہنمی ہے۔

(٤) بعض مرجیۂ کہتے ہیں کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت سے کوئی نقصان نہیں ہوتا جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے طاعات و اعمال بے کار ہیں ان کے قول سے واضح ہوتا ہے کہ بروزِ قیامت گنہگار اور اطاعت شعار عاصی اور ولی مرتکب کبائر اور متقی کے مابین کوئی فرق و امتیاز نہ ہوگا۔

(٥) بعض مرجیۂ کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ گنہگار کے اعمال کا محاسبہ کیا جائے گا۔ اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے اگر چاہے اُسے معاف کر دے اور اگر چاہے اسے عذاب دے کیونکہ وہ اس کا بندہ ہے۔ اگر اسے بخش دے گا تو اپنی عزت و حکمت اور رحمت کے بل بوتے پر۔ ایسے مرجیۂ کو مرجیۂ السنت کہتے ہیں۔ یہ رائے امام ابوحنیفہ، ابوالحسن اشعری، ابومنصور ماتریدی اور دیگر ائمہ اعلام کی طرف منسوب ہے حضرت ابن عباس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ اصحاب کبائر میں سے جسے چاہیں بخش دیں اور جسے چاہیں عذاب میں مبتلا کریں۔ البتہ

قاتل ابدی جہنمی ہے۔

(۶) اہلِ اسلام کا ایک گروہ جو معتزلہ کے افکار سے متاثر ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ یا تو سب اہل کبائر کو ان کے گناہوں کے باعث عذاب میں مبتلا کرے گا یا سب کو معاف کر دے گا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک فریق کو معاف کر دے اور دوسرے پر مواخذہ کرے۔ کیونکہ عدل اسی کا نام ہے۔ گویا وہ اس نظریہ کے قائل ہیں کہ خدا کی ذات کے لئے صلاح و اصلح پر عمل کرنا ضروری ہے۔ مگر ان کا یہ قول محتاجِ تامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کے افعال کا محاسبہ کرنے والا کوئی نہیں۔ وہی احکم الحاکمین ہے۔ کوئی اس پر محاکمہ نہیں کر سکتا کیونکہ یہ انسان کی قدرت سے متجاوز ہے۔

۲۸۴۔ مرتکب کبائر کے بارے میں ابن حزم کا نقطہ نظر:۔ یہ ہیں مسئلہ زیرِ بحث میں مختلف افکار و آراء۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ضمن میں ابن حزم کی رائے کیا ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ ہذا میں بھی ابن حزم اپنے ظاہری مسلک پر کاربند رہے اور نصوص شرعیہ کو پیش نظر رکھا۔ چنانچہ وہ نصوص جن میں خدا کی عفو و مغفرت کا ذکر پایا جاتا ہے نیز حساب و عقاب پر مشتمل دلائل دونوں آپ کے پیش نظر ہیں۔

فرماتے ہیں:۔

"جو کبائر سے تائب ہو کر خدا سے جا ملے یا اس نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ اس کے سب گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔ وہ جنتی ہو گا اور دوزخ میں نہیں جائے گا خواہ اس کے گناہ کتنے زیادہ ہوں۔ جو شخص کبائر کا مرتکب ہونے کی صورت میں فوت ہو اور اس نے توبہ بھی نہ کی ہو تو اس کے اعمال میں موازنہ کیا جائے گا۔ اگر اس کی نیکیاں اس کے کبائر پر غالب آگئیں تو اس کے سب گناہ ساقط ہو جائیں گے۔ وہ جنت میں جائے گا اور جہنم میں داخل نہیں ہو گا۔ جن کے نیک اعمال کبائر کے ہم پلہ ہوں گے۔ انہیں اہلِ اعراف کہا جاتا ہے۔ وہ کچھ دیر تک ٹھیرے رہیں گے۔ دوزخ میں داخل نہیں ہوں گے اور آخر کار جنت میں چلے جائیں گے۔

جس کے کبائر نیکیوں کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے تو انہیں گناہوں کے برابر سزا دی جائے گی۔ بعض آدمی تھوڑی دیر تک دوزخ میں ٹھہریں گے بعض پچاس ہزار سال تک دوزخ میں رہیں گے۔ پھر آنحضورؐ کی شفاعت اور رحمتِ خداوندی کی بنا پر جنت میں چلے جائیں گے۔ جو نیکیاں ان کی بچ جائیں گی انہیں ان کے عوض جنت ملے گی جن کی کوئی نیکی زائد نہ ہو گی وہ اعراف والوں میں سے ہوں یا کوئی اور، اور اسی طرح جو شکایت کی بنا پر دوزخ سے نکلے ہوں یہ سب جنت میں برابر ہوں گے جس کی جتنی نیکیاں زائد ہوں گی ان کے اندازہ کے مطابق۔"[1]

۲۸۵۔ آیاتِ قرآنیہ کی جمع و تطبیق:۔ یہ ہے ابن حزم کا مسلکِ مختار! ان کی یہ رائے آیاتِ قرآنیہ و احادیثِ نبویہ سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ ابن حزم اپنے اختیار کردہ مسلک کے تفصیلی احکام کی تائید میں دلائل و براہین پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ دلائل ذکر کرتے وقت بھی ظاہریت کے پابند رہتے ہیں اور معتزلہ کی پیش کردہ آیاتِ وعید اور مرجئہ کی آیاتِ عفو و غفران میں تطبیق دیتے ہیں۔

جن آیات میں حساب و عذاب ثواب اور عمل وجزاء میں مساوات کا ذکر ہے ابن حزم وہ بھی پیش کرتے ہیں۔ مثلاً یہ آیات:۔

(۱) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ	جو ذرا بھر برائی کرے گا وہ اس کا بدلہ پائے گا۔
(۲) وجزاء سيئة سيئة مثلها	برائی کا بدلہ اس کی طرح بُرا ہے۔
(۳) لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ	جن لوگوں نے نیک اعمال کئے ان کو اچھا بدلہ ملے گا اور اس سے زیادہ بھی ملے گا۔
(۴) مَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا۔	جو برائی کا ارتکاب کرے گا وہ ویسا ہی بدلہ پائے گا۔

ابن حزم ان آیات پر بھی عمل کرتے ہیں جن میں زیادہ نیکی اور کم گناہ کرنے والوں کو مژدہ سنایا گیا ہے۔ مثلاً:۔

(۱) "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"

---

[1] کتاب الفصل ج ۴ ص ۶۴۔

(۲) إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا۔

اللہ ذرا بھر ظلم نہیں کرتا اور اگر نیکی ہو گی تو اسے دگنا کر دے گا اور اپنی طرف سے اجر عظیم دے گا۔

(۳) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا۔

جو نیکیاں لائے گا اسے دس گنا ثواب ملے گا اور برائی کرے گا وہ برابر بدلہ پائے گا۔

علی ہذا القیاس ابنِ حزم تمام نصوص پر عمل کرتے ہیں اور کسی کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ آخر کار اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ نیکیوں اور برائیوں میں موازنہ کیا جائے گا اور اس طرح آیاتِ عفو و غفران اور آیات وعید اور حساب و عقاب سبھی پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ پھر مزید آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ سے اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ہم مسئلہ زیر بحث کے ذکر و بیان میں اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ جو مسئلہ ہذا کی تفصیلات کا مطالعہ کرنا چاہتے وہ ہماری کتاب الفصل کی طرف رجوع کرے[1]۔

---

[1] دیکھئے کتاب الفصل ج ۴ ص ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱۔

۳۸۔ مسئلہ خلافت اور ابن حزم

۲۸۶۔ ابن حزم کا نظریہ خلافت امورِ اربعہ میں منحصر ہے:۔

ابنِ حزم نے مسئلہ خلافت پر خوب کھل کر لکھا ہے اور شیعہ و خوارج کی زبردست تردید کی ہے۔ حسبِ معمول ابنِ حزم اس مسئلہ میں بھی اطناب کو ایجاز و اختصار پر ترجیح دیتے اور مخالفین کی ایک ایک دلیل کا تار و پود بکھیرتے چلے جاتے ہیں۔ زبان بھی بڑی سخت استعمال کرتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں ہم آپ کے افکار کا خلاصہ چار امور میں تحریر کرتے ہیں۔

۲۸۷۔ وجوبِ خلافت ابن حزم کی نگاہ میں:۔

امورِ اربعہ میں سے امرِ اول یہ ہے کہ خلافت و امامت لازم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کے واجب کردہ احکام مثلاً عامی احکام جنایات خون سے متعلقہ معاملات نکاح و طلاق، ظلم کا انسداد مظلوم کا انصاف اخذِ قصاص۔ یہ جملہ امور ایک حاکم کے محتاج ہیں اگر لوگوں کو ایک شترِ بے مہار کی طرح چھوڑ دیا جائے تو نظامِ عالم قائم نہیں رہ سکتا نہ دینی احکام پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ جن شہروں میں کوئی حاکم نہ ہو وہاں فساد کا دور دورہ رہتا ہے۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں:۔

> جن شہروں میں کوئی حاکم نہ ہو وہاں اس فساد کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے نہ وہاں شرعی احکام پر عمل ہوتا ہے نہ حدیں قائم کی جاتی ہیں اور دین یونہی چلا جاتا ہے کوئی اس پر عمل نہیں کرتا۔ اقامتِ دین کے امکانات صرف حاکم کی موجودگی ہی میں روشن ہوتے ہیں۔"

ابنِ حزم کی رائے میں امامتِ عادلہ فرض ہے کیونکہ اقامت دین امام عادل ہی

کے ذریعہ ممکن ہے۔ ظلم کا ازالہ بھی جبھی ہو سکتا ہے۔ ابنِ حزم جو خود خلفاء کی کمزوری کے باعث سیاسی اضطرابات سے دوچار رہتے لکھتے ہیں:۔

"امورِ مملکت کی تکمیل اسی صورت میں ممکن ہے جب عنانِ حکومت وسلطنت ایک ایسے مردِ فاضل کے ہاتھوں میں ہو جو بڑا سیاست دان طاقتور اور با اقتدار ہو۔ ایسے امیر کا وجود، ظلم اور بے کاری کے انسداد کے لئے دو یا دو سے زیادہ خلفاء کی نسبت زیادہ سود مند ہے"۔

چونکہ ابنِ حزم فرضیتِ خلافت کے قائل ہیں اور بیعت کئے بغیر ایک رات گذارنا بھی ان کے خیال میں ناروا ہے اس لئے وہ خوارج کے فرقہ النجدات کی زبردست تردید کرتے ہیں جن کی رائے میں خلافت کا قیام ضروری نہیں بلکہ مصلحت پر موقوف ہے اگر چاہیں تو لوگ اپنے معاملات خود نپٹا لیا کریں اور کسی کو خلیفہ مقرر نہ کریں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ابنِ حزم کی رائے میں امت اسلامیہ پر ایک امام عادل کی اطاعت ضروری ہے جو لوگوں کو خدا کے احکام پر چلائے اور لوگوں کو اسی جادۂ مستقیم پر گام زن رہنے کی تلقین کرے جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چلتے تھے[۱]۔

ابنِ حزم کے نزدیک اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلیفہ ایک وقت میں صرف ایک ہی ہونا چاہئے۔ جو لوگ دو خلفاء کے جواز کے قائل ہیں۔ ابنِ حزم ان کی تردید کرتے ہیں کیونکہ ممکن ہے ان میں تنازع پیدا ہو جائے حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:۔

"وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ" — آپس میں جھگڑا نہ کیجئے پس تم پھسل جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

"جب دو خلیفوں کی بیعت کی جائے تو دوسرے خلیفہ کو قتل کر دو"۔

نیز اس لئے کہ جمہور اہل اسلام امتِ واحدہ ہیں ان کا امام بھی ایک ہی ہونا چاہیے تاکہ وہ امتِ مسلمہ کے اتحاد کا مظہر ہو۔

۲۸۸-(۲۱)، خلیفہ کا قریشی ہونا:۔ دوسری بات جس کا خلیفہ میں ملاحظہ کرنا ضروری ہے اور اس کے تحقق کے بغیر خلافت کا انعقاد نہیں

---

[۱] کتاب الفصل ج ۴ ص ۸۷

ہونا وہ اس کا قریشی ہونا ہے۔ مہاجرین و انصار کے مابین جب اختلاف رونما ہوا تو حضرت ابوبکر صدیق نے ان پر قرشیت کی بناء پر احتجاج کیا تھا اور وہ مطمئن ہو گئے تھے۔

آپ نے فرمایا تھا:۔

لَا تَدِینُ الْعَرَبُ اِلَّا لِھٰذَا الْحَیِّ مِنْ قُرَیْشٍ۔ — عرب قبیلہ قریش کے بغیر کسی کے آگے نہیں جھک سکتے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان واجب الاذعان بھی یہ ہے۔

"الائمۃ فی قریش"۔

ابن حزم اس ضمن میں لکھتے ہیں:۔

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتہً فرمایا ہے کہ خلفاء قریش میں ہوں گے اور خلافت قریش میں ہو گی۔ یہ روایت بتواتر منقول ہے۔ حضرت انس بن مالک عبداللہ بن عمر اور معاویہ رضی اللہ عنہم اسے روایت کرتے ہیں۔ اس امر سے بھی اس روایت کی صحت کی تائید ہوتی ہے کہ انصار نے سقیفہ کے روز اس حدیث کے سامنے گردن جھکا دی تھی حالانکہ وہ اہل وطن، بااقتدار اور ہر قسم کی قوت و شوکت رکھتے تھے[1]۔"

واقعات اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ خلیفہ کے قرشی ہونے کی شرط اجماعی نہیں خوارج بھی اس کو ضروری نہیں سمجھتے، وہ کہتے ہیں خلیفہ کا عادل ہونا ضروری ہے مگر کسی خاص قبیلہ سے ہونا مشروط نہیں۔ اس سے ایک قدم بڑھ کر خوارج یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ایک قرشی و حبشی، علم و فضل اور کتاب و سنت پر قائم رہنے میں برابر ہوں تو حبشی کو خلیفہ مقرر کرنا چاہیئے تاکہ اُسے آسانی سے معزول کر سکیں۔

۲۸۹۔ شروطِ خلافت:۔ قرشیت کے بعد خلیفہ میں شروطِ خلافت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ابن حزم نے اس ضمن میں چند شرائط عائد کئے ہیں جن کا خلیفہ میں پایا جانا قرشیت کے بعد ان کی رائے میں ضروری ہے۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وہ بالغ اور باتمیز ہو کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا ہے تین اشخاص

---

[1] کتاب الفصل ص ۸۹۔

مرفوع القلم ہیں پھر انہی میں بچے کو شمار کیا جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے اور مجنون زدہ جب تک ہوش نہ سنبھالے۔

۲- دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مرد ہو۔ کیونکہ آنحضرت نے ارشاد فرمایا۔

"وہ قوم فلاح سے ہمکنار نہیں ہو سکتی جو اپنے امور کسی عورت کو سونپ دے۔"

۳- تیسری شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

"لَن يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً۔" — اللہ تعالیٰ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ عطا نہیں کرے گا۔

اس آیت میں ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کو مومنوں کی طرف جانے کا راستہ عطا نہیں کریں گے۔ ظاہر ہے کہ خلافت سے بڑھ کر اور کیا راستہ ہو سکتا ہے؟

۴- چوتھی شرط یہ ہے کہ خلیفہ ایسا شخص ہونا چاہئے جو دعوتِ کتاب و سنت کے سلسلہ میں پیش آنے والے مصائب و آلام کو بخوشی لبیک کہہ سکے اور گھبرائے نہیں۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ شخص دینی فرائض کا عالم ہو اور متقی ہو۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کی ظاہری حالت اچھی ہو اور وہ دنیا میں فساد کا اعلان کرنے والا نہ ہو کیونکہ قرآن کریم میں آتا ہے۔

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ — نیکی اور تقویٰ میں تعاون کیجئے اور ظلم و زیادتی میں تعاون نہ کیجئے۔

ابن حزم رقمطراز ہیں:۔

"جس نے کسی ایسے شخص کو امام بنایا جو خدا سے نہیں ڈرتا خواہ کسی بات میں ہو یا اعلانیہ فساد بپا کرتا ہو یا جو دینی احکام کو نافذ نہ کرتا ہو یا جو دینی شعور سے محروم ہو تو اس نے ظلم و زیادتی میں تعاون کیا نہ کہ برّ و تقویٰ میں۔

آنحضور کا ارشاد ہے:۔

"مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ۔" — جس شخص نے ہمارے طریقہ کے خلاف کوئی کام انجام دیا تو وہ رد کر دینے کے قابل ہے۔

نیز آپ نے فرمایا:۔

"اے ابوذرؓ! تو ایک کمزور آدمی ہے نہ دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ

کر نہ یتیم کے مال کا والی بن۔"

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر مقروض بے سمجھ یا کمزور ہو تو اس کا ولی معاملہ کی دستاویز املا کرا دے۔"

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ جب سفیہ وضعیف کو ولی کی ضرورت ہے تو مکان کیونکر ایک خلیفہ کے محتاج نہیں ہیں[1]۔"

خلیفہ کا سلیم الجسم، تندرست و توانا ہونا شرط نہیں بلکہ ایک معذور آدمی بھی امام بن سکتا ہے کیونکہ امامت کا مقصد دنیا میں عدل و انصاف کا قیام اور احکام خداوندی کی تنفیذ ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"کُوْنُوْا قَوَّامِیْنَ بِالْقِسْطِ۔" عدل و انصاف کے قائم کرنے والے بن جائیے

جس شخص نے عدل و انصاف کو قائم کر دیا اس نے اپنا فرض منصبی ادا کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلافت میں اعتماد صرف قیام عدالت پر ہے اسی پر خلافت کا مناط و مدار ہے اور اس کے بغیر خلافت کا تحقق نہیں ہوتا۔ اگر عدالت کا تحقق ہو جائے اور اس کی بیعت بھی کر لی جائے تو اس کی خلافت ثابت ہو جائے گی۔

۲۹۰۔ ابن حزم اجماعی عقیدہ کے حق میں:۔ ابن حزم اس اجماعی عقیدہ کی تائید کرتے ہیں کہ کوئی شخص وراثت کی بنا پر خلیفہ نہیں بن سکتا بلکہ یہ نیابتِ رسول ہے جس شخص میں خلافت کے شرائط پائے جاتے ہوں گے وہی اس کا اہل ہے۔ خلیفہ کے بیٹے اس کے وارث اور عام لوگوں میں کوئی فرق نہیں۔

وہ لکھتے ہیں:۔

"یہ عقیدہ اجماعی ہے اس میں کسی کا اختلاف کہ خلافت میں توارث نہیں۔ اس پر بھی اجماع قائم ہو چکا ہے کہ نابالغ کو خلافت تفویض نہیں کی جا سکتی۔ البتہ روافض کے یہاں یہ دونوں باتیں جائز ہیں۔ اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں کہ عورت کو خلیفہ نہیں بنایا جا سکتا[2]۔"

---

[1] کتاب الفصل ج ۴ ص ۱۶۶

[2] حوالہ مذکور ص ۱۶۷

اس اقتباس سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ابنِ حزم اس عدل و انصاف پر مبنی عقیدہ کی توثیق کرتے ہیں کہ اسلامی خلافت میں توارث نہیں، نیز یہ کہ بچوں کو خلیفہ بنانا درست نہیں۔ مگر شیعہ، امامیہ دونوں امور کے خلاف ہیں۔ وہ خلافت بر بنائے وراثت اور امامتِ صغیر دونوں کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ اجماع کی خلاف ورزی ہے۔ صحابہ و تابعین میں کوئی اس کا قائل نہیں۔ کیونکہ مسلمانوں کے امور شوریٰ سے طے ہوا کرتے تھے اور شوریٰ کا امکان جبھی ہو سکتا ہے کہ مسلمان اپنی مرضی سے کسی کو خلیفہ بنائیں اور جبری وراثت کے ذریعہ ان پر خلافت ٹھونسی نہ جائے۔

جس روز سے اس اہم اسلامی عقیدہ کو بالائے طاق رکھ دیا گیا ہے۔ مسلمانوں میں انارکی کا دور دورہ ہے۔ عنان حکومت ان بچوں کے ہاتھ میں ہے جو اپنی دیکھ بھال سے بھی قاصر ہیں چہ جائیکہ وہ امت کے مسائل سے نپٹ سکیں۔ اب قیام اور بر و تقویٰ پر حاکم و محکوم کے باہمی تعاون اور اثم و عدوان پر عدم تعاون کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲۹۱۔ انعقادِ خلافت اور ابن حزم:۔ یہ ہیں ابن حزم کی رائے میں شرائط خلافت! اب یہ امر باقی رہا کہ خلافت کا انعقاد کیونکر ہوتا ہے؟ کیا اس کے لئے انتخاب عام شرط ہے کہ تمام اہل اسلام مشرق سے لے کر مغرب تک خلیفہ کے انتخاب میں شریک ہوں اور ان میں سے اکثر اس کی بیعت کر لیں یا کسی ایک شہر کے لوگ بھی اسے منتخب کر سکتے ہیں؟ یا جو نسا گروہ چاہے اسے منتخب کرے؟ اور خلیفہ وہی ہوگا جس کی بیعت پہلے کی جائے۔

اس ضمن میں ابن حزم کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ خلافت کا انعقاد تین میں سے ایک امر کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہ تینوں امور صحابہ کرام سے ماثور و منقول ہیں۔

امرِ اول:۔ اس ضمن میں صحیح تر اور افضل طریق یہ ہے کہ خلیفہ اپنی وفات سے پہلے کسی کو امام نامزد کر دے۔ خواہ وہ صحت کی حالت میں ایسا کرے یا بوقت وفات کیونکہ اس کی ممانعت کے بارے میں کوئی نص یا اجماع موجود نہیں۔

ابن حزم لکھتے ہیں:۔

"نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ابوبکر کے ساتھ حضرت ابوبکر نے عمر فاروق

کے ساتھ اور سلیمان بن عبد الملک نے عمر بن عبد العزیز کے ساتھ یوں کیا تھا ہماری رائے میں یہی وجہ مختار ہے اور دوسرے طریقے ناپسندیدہ ہیں۔ کیونکہ اس طریقہ کے مطابق دونوں خلفاء کے مابین کوئی مدت حائل نہیں ہوتی۔ اسلام اور اہلِ اسلام کا شیرازہ بکھرنے نہیں پاتا۔ بعد میں آنے والے خطرات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور امت کے شتر بے مہار اپنے انتشار پیدا ہونے اور حرص و طمع کے ظہور پذیر ہونے کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

مگر اس پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ یزید اور سلیمان بن عبد الملک کو ولی عہد بنانے پر صحابہ و تابعین کرام نے اعتراض کیا تھا اگر یہ طریق صحیح ہوتا تو وہ اس پر معترض نہ ہوتے۔ ابن حزم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اعتراض ولی عہد بنانے پر نہ تھا بلکہ اس پر تھا۔ کہ وہ دین و اخلاق کی بنا پر خلافت کے اہل نہ تھے اور اعلانیہ فساد بپا کرتے تھے"۔

۲۹۲- انعقادِ خلافت کی وجہ ثانی:- انعقادِ خلافت کا دوسرا طریق یہ ہے کہ جب خلیفہ کسی کو نامزد کئے بغیر فوت ہو جائے تو جو شخص خلافت کا اہل ہو اور اس کا کوئی حریفِ مقابل بھی نہ ہو۔ اسے چاہئے کہ لوگوں کو دعوتِ بیعت دے۔ ایسے شخص کی بیعت کر لینا اور اس کی امامت کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ نے کیا تھا۔ اس ضمن میں ابن حزم حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے فعل سے احتجاج کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:-

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے غزوۂ تبوک میں یونہی کیا تھا۔ جب حضرت زید بن حارثہ، جعفر بن ابی طالب اور عبد اللہ بن رواحہ اور بعض دیگر شہید ہو گئے تو حضرت خالد نے کسی سے مشورہ کئے بغیر اسلامی جھنڈے کو تھام لیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب پتہ چلا تو آپ نے بھی اس کی تائید فرمائی اور تمام مسلمانوں نے بھی اس پر خوشنودی کا اظہار کیا۔[1]

---

[1] کتاب الفصل ج ۴ ص ۱۷۰

جب خلیفہ کی موت کے بعد اپنی خلافت کی دعوت دینے والے کی امارت صحیح ہے تو جو شخص منکرات و فواحش کے ظہور و شیوع کے وقت خلافت کا مدعی ہوگا اس کی خلافت کو بھی درست تسلیم کیا جائے گا۔

ابن حزم رقمطراز ہیں:۔

"جو شخص ظہور منکرات کے زمانہ میں خلافت کا دعویٰ لے کر کھڑا ہو نیز وہ تقویٰ پر اس کی اعانت ضروری ہے اور اس سے پیچھے ہٹنا درست نہیں کیونکہ یہ ظلم و تعدی کے ساتھ تعاون کرنے کے مترادف ہے۔"

مسئلہ زیر بحث میں افکار ابن حزم کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص خلافت کے شرائط پائے جانے کی بنا پر اس کا اہل ہو اور خلافت کی دعوت لے کر کھڑا ہو تو گویا وہ بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ کیونکہ امت اسلامیہ میں انار کی درست نہیں کہ ان کا کوئی امام ہی نہ ہو۔ لہٰذا جو شخص بھی امامت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکتا ہو اس کی اعانت و اطاعت واجب ہے۔ اگر کوئی شخص ناحق اس کے بعد خلافت کا مدعی ہو تو وہ امام عادل کے خلاف باغی کہلائے گا۔ اور اگر دوسرا مدعی خلافت کسی عام طور سے شائع و ذائع امر قبیح کا ازالہ کرنا چاہتا ہے تو بھی ایک ایسا امام ہوگا جو آپ اپنی خلافت کی دعوت دے رہا لہٰذا اگر وہ شرائط خلافت کا حامل ہے تو اس کی اطاعت بھی لازم ہے اور یہ تعاون علی البر کی وہ قسم ہے جس کا ذکر آیت کریمہ میں پایا جاتا ہے۔ یہ ہیں ابن حزم کے نظریات! اس پر ہم اپنی رائے کا اظہار بعد میں کریں گے۔

۲۹۳۔ انعقاد کا تیسرا طریق:۔ انعقاد خلافت کے دو طریقے بیان ہو چکے۔ اس کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ امام کی موت کے بعد خلیفہ کے انتخاب کا معاملہ ایک شخص یا ایک سے زیادہ اشخاص کو سونپ دیا جائے۔ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اپنی موت کے وقت یونہی کیا۔

ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"اس ضمن میں ہمارا نظریہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے اجماع کو تسلیم کرنے سے چارہ نہیں۔ تین رات سے زیادہ انتخاب خلیفہ میں متردد رہنا درست نہیں۔ کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے بغیر دو رات سے زیادہ

بسر کرنے سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے کہ مسلمان اس سے زیادہ عرصہ تک بلا امام کبھی نہیں رہے اور اس میں مزید اضافہ کرنا ناروا ہے[۱]۔"

ابن حزم نے اس آخری طریقہ کے سامنے سر تسلیم جھکا دیا کیونکہ وہ اجماع صحابہ پر اعتراض نہیں کر سکتے تھے۔ صحابہ کرام کا اجماع ایک ایسی دینی حجت ہے۔ جسے اعتراض کی آماجگاہ نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اس سے احتجاج ضروری ہے۔

جہاں تک دوسرے دونوں نظریات کا تعلق ہے ابن حزم بہرحال ان سے احتجاج کرتے ہیں۔ پہلے طریقہ پر اس وقت عمل کیا جائے گا جب خلیفہ کسی کو ولی عہد نامزد کردے ابن حزم کی نگاہ میں یہ طریقہ امت مسلمہ کی وحدت کے تحفظ کے لئے بڑا ہی مناسب ہے دوسرا طریق اس وقت قابل عمل ہو گا۔ جب خلیفہ مرحوم نے کوئی عہد نہ کیا ہو۔ اس وقت امامت کا حق دار وہ ہو گا جو اپنے آپ کو اس منصب کے لئے پیش کرے بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو۔ اس کی خلافت منعقد ہونے کے بعد بیعت کا مطالبہ کرنے والا باغی کہلائے گا جب تک کہ پہلا خلیفہ عدل و انصاف پر قائم ہے۔

۲۹۴۔ افکار ابن حزم پر تبصرہ:۔ یہ ہیں انعقاد امامت کے بارے میں ابن حزم کے افکار۔ ان کے بارے میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔

امر اوّل:۔ پہلی بات یہ ہے کہ عقد امامت کے ضمن میں بھی ابن حزم دیگر احکام شرعیہ کی طرح ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ ابن حزم نے جب تین امور پر صحابہ کے اجماع کو منعقد ہوتے دیکھا تو وہ ان سے باہر نہ نکل سکے۔ صحابہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ حضرت ابوبکر نے حضرت عمر کے بارے میں وصیت فرمائی تھی۔ اسی طرح حضرت عمر نے چھ جلیل القدر صحابہ کو خلیفہ انتخاب کرنے کے لئے مامور فرمایا تھا تاکہ خلیفہ ان میں سے ایک ہو۔ پھر چاروں صحابہ نے یہ معاملہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو تفویض کیا۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ انتخاب امام کا کام ایک شخص کے سپرد کیا جا سکتا ہے اور زیادہ لوگوں کو بھی۔ پھر حضرت علی

---

[۱] کتاب الفصل ج ۴ ص ۱۷۰

دعویٰ خلافت لے کر کھڑے ہوئے اور کوئی صحابی ان پر معترض نہ ہوا بلکہ اکثر نے بیعت کر لی اور انہیں جمہور اہل اسلام کا خلیفہ قرار دیا۔

ابن حزم دیکھ چکے تھے کہ صحابہ نے ان وجوہات کی بنا پر عقدِ امامت پر اجماع قائم کیا تھا لہٰذا ان کی نگاہ میں یہ تمام طریقے انعقادِ خلافت کے لئے درست ہیں۔ بلاشبہ ابنِ حزم کا نقطۂ نظر قرین حق و صواب ہے۔ مگر اتنی بات ہے کہ عقدِ امامت میں انہوں نے بیعت کو ملحوظ نہیں رکھا حالانکہ یہ تمام حضرات بیعت کے بعد ہی خلیفہ قرار پائے۔ حضرت ابوبکر نے اگرچہ حضرت عمر کے بارے میں وصیت فرمائی تھی۔ تاہم آپ منصبِ خلافت پر اس وقت فائز ہوئے جب صحابہ نے آپ کی بیعت کی۔ حضرت عثمان کے بارے میں بھی یہی ہوا۔ حضرت عمر نے چھ صحابہ کو مامور فرمایا تھا کہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ بنا لیں مگر حضرت عثمان خلیفہ اس وقت بنے جب صحابہ نے آپ کی بیعت کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد کو ہم عقدِ امامت سے تعبیر نہیں کر سکتے بلکہ امامت کا انعقاد بیعت سے ہوتا ہے۔ عہد کا مطلب صرف یہ ہے کہ مرحوم خلیفہ ایک شخص کی نشان دہی کر دیتا ہے یا چھ آدمی نامزد کر دیتا ہے اور وہ اپنے میں سے ایک خلیفہ چن لیتے ہیں اس نشان دہی کے بعد خلافت کا انعقاد بیعت سے ہوتا ہے۔

جہاں تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تعلق ہے انہوں نے خود اپنے آپ کو خلافت کے لئے پیش نہیں کیا تھا بلکہ تاریخ اسلام میں مذکور ہے کہ بعض صحابہ نے آپ کو دعوت خلافت دی تھی اور آپ نے اس پر لبیک کہا۔ خلافت کا انعقاد اسی وقت نہیں ہو گیا تھا جب آپ نے دعوت قبول فرمائی بلکہ بیعت کئے جانے کے بعد آپ خلیفہ قرار پائے۔

یہی وجہ ہے کہ ہم ابنِ حزم کی اس رائے کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ خلیفہ سابق کے انتخاب کرنے ہی سے خلافت و امارت کا انعقاد ہو جاتا ہے۔ سقیفہ بنی ساعدہ کے واقعہ سے بخوبی عیاں ہے کہ حضرت ابوبکر اس وقت خلیفہ قرار پائے۔ جب حضرت عمر نے آگے بڑھ کر حضرت ابوبکر سے کہا کہ "ہاتھ آگے بڑھایئے تاکہ میں آپ کی بیعت کروں" بیعت کی تکمیل ہو جانے پر حضرت ابوبکر امیر المومنین اور نائب رسول کے منصب پر فائز ہوئے۔

۲۹۵۔ امرِ ثانی متعلق بہ انعقادِ خلافت:۔ ابنِ حزم پر ہمارا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان کی رائے میں جب منکرات کا دور دورہ ہو تو دوسرا شخص آ کر خلافت کی دعوت دے سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفۂ سابق ظہورِ منکرات اور اعلانِ فساد کی بنا پر خلیفہ نہیں رہے گا کیونکہ اس میں خلافت کے شرائط کا فقدان ہے۔ گویا امامت کا منصب اب خالی ہے اور دوسرے شخص سے اس کی خانہ پری ممکن ہے، جو شخص خلیفہ ثانی سے تعاون کرتا ہے وہ بِر و تقویٰ کا مُعین و مددگار ہے اور جو اس کی اعانت سے قاصر رہتا ہے وہ منکرات کا معاون ہے اور جو منکرات کا مددگار ہے وہ اثم و عدوان کا طرفدار ہے۔

۲۹۶۔ جب دو شخص مدعیٔ خلافت ہوں:۔ ابنِ حزم فرض کرتے ہیں کہ دونوں شخص بہ یک وقت اپنی اپنی دعوتِ خلافت دے رہے ہیں۔ اندریں حالت وہ یہ نہیں کہتے کہ جس کی اطاعت کرنے والے لوگ زیادہ ہوں وہی خلیفۂ حق ہو گا بلکہ تقدیم زمانی کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو شخص ایک لمحہ بھی دوسرے سے قبل دعوتِ خلافت دے گا وہی حامل خلافت ہو گا اور دوسرا باغی ہو گا۔ اگرچہ دوسرا اس سے افضل یا اس کی مثل یا اس سے کہتر ہو۔ جو شخص بھی اس سے نزاع بپا کرے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ خواہ وہ کوئی ہو۔ جب دو شخص بہ یک وقت منصب پر فائز ہوں اور اس امر کا پتہ نہ چل سکے، کہ سابق کون ہے تو اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"جب دو یا دو سے زیادہ اشخاص بہ یک وقت خلافت کا دعویٰ لے کر اٹھ کھڑے ہوں اور ان میں سے سابق کا پتہ نہ چل سکے تو جو شخص زیادہ صاحب فضیلت اور سیاست داں ہے اسے ترجیح دی جائے اور دوسرے کو اس منصب سے الگ کر دیا جائے۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ بِر و تقویٰ پر تعاون کیجئے اور اثم و عدوان میں کنارہ کش رہئے۔ ظاہر ہے کہ جو زیادہ سیاست داں اور صاحب عزت و شوکت ہے اس کی اطاعت بِر میں شامل ہے اور اس سے قبل کسی کی بیعت بھی نہیں ہوئی جسے پورا کرنا ضروری ہو اور اس سے جھگڑنے والے کے خلاف نبرد آزما ہونا ناگزیر ہو۔ اگر فضیلت میں دونوں

برابر ہوں تو جو زیادہ صاحبِ رعب و شوکت ہے اسے مقدم سمجھا جائے۔ اگرچہ فضیلت میں کم درجہ ہو۔ بشرطیکہ وہ فرائض و سنن کو ادا کرتا ہو کبائر سے احتراز کرتا اور صغائر کو چھپاتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امامت کا مقصد حسنِ سیاست اور تنفیذِ احکام کی قوت ہے۔ اگر فضیلت و سیاست میں مساوی ہوں تو دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے یا دونوں کو چھوڑ کر کسی اور شخص کو انتخاب کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کو حرج و ضیق میں مبتلا نہیں کرنا چاہیے۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے :۔

مَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ	اس نے دین کے بارے میں تمہیں کسی تنگی میں مبتلا نہیں کیا۔

اور یہ تو بہت بڑی تنگی کی بات ہے[۱]۔"

۲۹۷. تلخیصِ مطالب :۔ یہ ہے ابنِ حزم کا نقطۂ نظر ان دو اشخاص کے بارے میں جو بہ یک وقت خلافت کا دعویٰ لے کر اٹھیں ابن حزم کی رائے میں خلافت کا مدار و مناط فضیلت و سیاست پر ہے۔ اولین مقام سیاست کو حاصل ہے۔ اگر سیاست میں برابر ہوں تو صاحبِ فضیلت کو مقدم رکھا جائے کیونکہ وہ دوسرے شخص کے ساتھ سیاست میں مساوی ہے مگر اس کی فضیلت کا پہلو نمایاں تر ہے لہٰذا فضیلت کی بنا پر اُسے حقِ تقدیم حاصل ہوگا۔ اگر سیاست میں متفاوت ہوں تو جو زیادہ سیاست دان ہے اس کو ترجیح دی جائے اگرچہ فضیلت میں اس کا مرتبہ کم ہو۔ بلکہ اگر وہ مستور الحال ہو اور اس کے عیوب نمایاں نہ ہو اس کے ساتھ ساتھ وہ فرائض و سنن کی ادائگی میں تغافل شعاری کا ارتکاب نہ کرتا ہو کبائر سے کنارہ کش رہتا ہو۔ اس کے صغائر لوگوں کی نگاہ سے پوشیدہ ہوں تب بھی وہ قابلِ ترجیح ہے۔ اگر فضیلت و سیاست میں ہم پلّہ ہوں تو فیصلہ قرعہ اندازی کی بنا پر کیا جائے۔

۲۹۸. انعقادِ خلافت میں بیعت کی اہمیت :۔ سابقہ بیانات سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی

---

[۱] کتاب الفصل ج ۴ ص ۱۷۱

ہے کہ ابن حزم بیعت کو چنداں اہمیت نہیں دیتے اور نہ اسے انعقادِ امامت کی اساس قرار دیتے ہیں بلکہ ان کی رائے ہیں مندرجہ ذیل آیت کی تعمیل کے پیشِ نظر بیعت رعایا کی اطاعت شعاری کے واجبات میں سے ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔

اے ایمان والو! اللہ، رسول اور اصحابُ الامر کی اطاعت کیجئے۔ اگر تمہارے درمیان کسی بات میں تنازع پیدا ہو جائے تو اُسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو بشرطیکہ تم اللہ اور روزِ قیامت پر ایمان رکھتے ہوں۔

ابنِ حزم کے نزدیک بیعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں تعاون کرنے کے قبیل سے ہے۔

خلفاءِ راشدین کے احوال کی جستجو کرنے والا شخص اس حقیقت سے آشنا ہے کہ اس دور میں بیعت انعقادِ خلافت کی اساس تھی۔ امام اور امت کے مابین یہ ایک معاہدہ تھا جس کی توثیق و استحکام کے لئے حلف اٹھایا جاتا تھا اور جس کی بناء پر دونوں فریق ایک التزام کی لڑی میں پرو دیئے جاتے تھے جس کا نفاذ و قیام فریقین پر لازم ہوتا تھا۔ امام لوگوں کو کتاب و سنت پر چلانے کی کوشش کرتا اور امت رنج و راحت میں اس کی اطاعت کا دم بھرتی، بشرطیکہ وہ احکام خداوندی کی نافرمانی نہ کرتا اگر وہ معصیت کا مرتکب ہوتا تو نہ اس کی بات کوئی سنتا اور نہ پیروی کرتا۔

چنانچہ حضرت ابوبکر کی خلافت کا انعقاد بھی بیعت سے ہوا۔ جب انہوں نے حضرت عمر کو ولی عہد بنانا چاہا تو صحابہ کو اس سے آگاہ کیا اور اس وقت تک اس معاملہ کو نظرانداز نہ کیا۔ جب تک اس پر اتفاقِ عام نہ ہو گیا۔ پھر بعد بیعت ہوئی۔

حضرت عثمانؓ کی خلافت کا انعقاد بھی یونہی ہوا۔ پہلے نامزدگی ہوئی تھی پھر جو عام صحابہ جمع تھے انہوں نے بیعت کر لی۔

امامتِ علی کا واقعہ اس امر کا روشن گواہ ہے کہ عقدِ خلافت میں بیعتِ اساس کا حکم رکھتی ہے۔ انہوں نے اہلِ مدینہ سے بیعت لی تھی ان کے پیش رو خلفاء بھی انہی سے بیعت لیا کرتے تھے اہلِ مدینہ ہی نے حضرت ابوبکر و عمر و عثمان کی بیعت کی تھی۔ حضرت علی نے اہلِ مدینہ کی بیعت کو

اس لئے کافی سمجھا کہ مدینہ اس وقت اولین صحابہ کا مرکز و ماویٰ تھا جو فضلائے امت اور اہل اسلام کے ارباب حل و عقد تھے۔ بخلاف حضرت معاویہؓ اور ان کے ہمنوا تمام مسلمانوں کی بیعت کو ضروری تصور کرتے تھے۔ اس سے انہیں وہ رخنہ ہاتھ آگیا جس سے وہ حضرت علی کی خلافت پر طعنہ زن ہوئے اور طرح طرح کے اقوال گھڑنے لگے۔ اور آخر کار خلیفۂ عادل حضرت علی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔

۲۹۹۔ بیعت میں اکثر فضلائے امت کی شرکت کافی ہے:

جب یہ حقیقت عیاں ہو گئی کہ بیعت اجماع صحابہ کرام کے مطابق خلفاء اربعہ کے عہد مبارک میں عقد خلافت کی اساس تھی تو یہ امر بھی نگاہ سے پوشیدہ نہ رہے کہ فضلاء امت کا انتخاب خلیفہ میں شرکت کرنا بھی ازبس ضروری ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ قول پسند ہے کہ امامت اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک تمام اسلامی بلاد و امصار کے فضلائے امت خلیفہ کے انتخاب میں حصہ نہ لیں۔ ابن حزم اس قول پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

> "ایک فریق اس بات کا قائل ہے کہ خلافت اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک تمام بلاد اسلامی کے فضلائے امت اس پر اجماع نہ کر لیں"

ہمیں اس آخری قول سے صرف جزئی سا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں فضلائے امت کے اجماع کی شرط عائد کی گئی ہے حالانکہ اس میں دشواری کا سامنا ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات تو یہ ناممکن سا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک صرف یہی کافی ہے کہ اکثر فضلائے امت کے شریک بیعت ہونے سے خلافت کا انعقاد ہو جاتا ہے حضرت ابوبکر کی خلافت کے وقت بھی یونہی ہوا۔ کیونکہ آپ کی بیعت میں صرف اکثر فضلائے امت نے شرکت کی تھی۔ مہاجرین و انصار نے آپ کی بیعت کر لی تھی۔ البتہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ بیعت سے باز رہے تھے۔ حالانکہ اس کا شمار بھی فضلائے امت میں ہوتا ہے اور وہ ان لوگوں میں شامل تھے جنہوں نے مہاجرین کو ٹھیرایا اور ان کی امداد کی۔ حضرت عمر کی خلافت بھی حضرت سعد کی بیعت کے بغیر تکمیل پذیر ہو گئی۔ اسی طرح حضرت علی کی بیعت میں بھی اکثر فضلاء صحابہ شامل تھے۔

متذکرۃ الصدر بیان سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ بیعت میں تمام فضلائے

امت کی شرکت ضروری نہیں بلکہ اکثر کا شامل ہونا کافی ہے۔ بات یہ ہے کہ عہد ابوبکر و عمر و عثمان میں فضلائے امت کی پہچان چنداں دشوار نہ تھی کیونکہ وہ صحابۂ رسول تھے اور ہر شخص ان سے آشنا تھا۔ حضرت علی کے عہد میں ان کی معرفت حاصل کرنا خاصا دشوار ہو گیا کیونکہ اکثر صحابہ مفتوحہ علاقوں میں جا کر بس گئے تھے۔ تاہم اکثر صحابہ مدینہ میں سکونت رکھتے تھے اور انہی کی بیعت سے شہسوارِ اسلام حضرت علی کی خلافت منعقد ہو گئی۔

عصر صحابہ کے بعد فضلائے امت کی پہچان کوئی آسان کام نہیں۔ تابعین اور بعد کے علماء سے بھی کوئی ایسا طریقہ منقول نہیں جس سے فضلائے امت کی معرفت حاصل کرنے میں مدد مل سکتی ہو۔ اس لئے کہ امامت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد امارت سے شاہی میں تبدیل ہو گئی تھی اور اسے خلافتِ نبوت کے نام سے یاد نہیں کیا جاتا اگرچہ فقہائے تابعین کے اقوال سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ ان کی نگاہ میں علماء ہی فضلائے امت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر تابعین نے "اُولی الامر" کی تفسیر علماء سے کی ہے۔

۳۰۰۔ ابن حزم کی رائے پر تبصرہ:- ان معلومات کی روشنی میں نیز نظمِ شوریٰ کی بناء پر ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ فضلائے امت کا تقرر تمام بلادِ اسلامی میں سکونت رکھنے والوں کے انتخاب کا رہینِ منت ہے۔ ہر ملک کے رہنے والے فضلائے امت کے انتخاب میں آزاد ہیں پھر انہی منتخب فضلاء کے ہاتھوں خلافت کا انعقاد ہوتا ہے اور اس ضمن میں بلا قید ان کی اکثریتِ مطلقہ کو کافی تصور کیا جاتا ہے۔

اس سے یہ امر واضح ہوا کہ مسئلہ زیر نظر یعنی فضلائے امت کی بناء پر انعقادِ خلافت پر ابن حزم کی یہ تنقید درست معلوم نہیں ہوتی۔ ابن حزم اس قول پر تبصرہ کرتے ہیں۔

فضلائے امت کی بناء پر انعقادِ خلافت ایک تکلیف مالایطاق ہے اور انسان کے بس کا روگ نہیں۔ اس میں بہت حرج بھی پایا جاتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

"مَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"۔ نہیں دین کی بناء پر کسی تنگی میں مبتلا نہیں کیا۔"

اس میں تنگی و تکلیف کی کوئی بات نہیں بلکہ بڑی وسعت پائی جاتی ہے۔ مسلمانوں کا کوئی نقصان بھی نہیں۔ نیز اس سے عدل و انصاف قائم ہوتا مسلمانوں میں کامل تعاون کی تنظیم پیدا ہوتی اور اس شوریٰ کا تحقق ہوتا ہے جس پر اسلامی حکومت کا انحصار ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے :-

اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ — وہ اپنے امور شوریٰ سے طے کرتے ہیں۔

۱۰۳۔ ولی عہد نامزد کرنے کے نقصانات :- عقدِ امامت کے بارے میں ابن حزم کے اختیار کردہ

دونوں نظریات اسلامی معاشرہ کے لئے بے حد خطرناک ہیں۔ دونوں میں فساد پیدا ہونے اور نااہل کے منصبِ خلافت پر فائز ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔

امرِ اوّل :- امرِ اوّل یعنی خلیفۂ سابق کے کسی کو ولی عہد بنانے کا نتیجہ یہ ہو کہ خلافت وراثت میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ شرق و غرب میں اموی خلافت وراثت پر مبنی تھی۔ ابنِ حزم اسی بات پر زحمت غور و فکر گوارا کرتے تو اس نظریہ کو قبول کرنے میں انہیں تردّد ہوتا اور اسے خطرناک تصور کرتے۔ کیونکہ یہ نظریہ صرف وراثت ہی پر منتج نہیں ہوا بلکہ اس سے دو عظیم خطرات نے جنم لیا۔

پہلا خطرہ :- پہلا خطرہ یہ ہے کہ سابق خلیفہ بعض اوقات ایسے شخص کو ولی عہد بناتا جو صغر سنی ضعفِ قوت یا فسق و فساد کی بنا پر خلافت کا اہل نہیں ہوتا تھا۔ اس دور کے سلاطین و ملوک شاہانہ اور مسرفانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ قوت، وحشت اور رعب و شوکت کے اعتبار سے کوئی مقام نہ رکھتے تھے بلکہ نسلاً بعد نسلٍ ان کی طاقت کمزور ہوتی چلی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ ان کی سلطنت کا شیرازہ بکھر جاتا اور نوکر چاکر تختِ شاہی پر متمکن ہو جاتا ہے۔ عنانِ سلطنت پر لونڈی غلاموں کا قبضہ ہو جاتا۔ ابنِ حزم یہ سب کچھ دیکھ کر اسے تاریخ کے اوراق میں قلمبند کر چکے تھے۔ مزید براں ولی عہد نامزد کرنے کی کوئی دینی بنیاد نہیں۔ نہ عملِ صحابہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ اس بدعت کی ایجاد کا سہرا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سر ہے۔

دوسرا خطرہ :- ولی عہد نامزد کرنے کا دوسرا نقصان یہ ہے کہ اس سے استبداد کو شہ

ملتی اور اسلامی حکومت کا منفرد خلاصہ یعنی شوریٰ کالعدم ہو کر رہ جاتا ہے۔ قرآن میں وارد ہے۔ "اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ"۔ میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ابنِ حزم نے اس آیت کریمہ کو کیونکر نظر انداز کر دیا۔

شوریٰ کے رخصت ہو جانے سے مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا اور وہ تعاون ہی باقی نہ رہا جس کی طرف وہ آیت دعوت دیتی ہے جس کے ساتھ ابنِ حزم بار بار استشہاد کر دیتے ہیں اور وہ یہ ہے۔

تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ۔

ظاہر ہے کہ کسی کے حکم سے مجبور ہو کر جو تعاون کیا جاتا ہے وہ اس رفاقت و اعانت کی طرح نہیں جو کسی مجبوری کے بغیر آزادانہ طور سے کی جائے۔ مثلاً سپاہی اگر میدانِ جنگ میں اطاعت شعاری کا ثبوت دیتا ہے تو وہ مجبور ہے۔ حکومت کے ساتھ تعاون دراصل یوں ہوتا ہے کہ سیاسی امور مشورہ سے طے کئے جائیں۔ اور باہم تبادلۂ افکار کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضور کو منجانب اللہ مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"	ان سے پیش آمدہ امور میں مشورہ کیجئے۔ جب آپ کوئی کام کرنے پر تل جائیں تو خدا پر بھروسہ کیجئے۔

۳۰۲۔ انعقادِ خلافت سے متعلق ابنِ حزم کا دوسرا نظریہ:۔

ابنِ حزم نے انعقادِ خلافت کے بارے میں جو دوسرا پہلو اختیار کیا ہے وہ بھی وجہ اول سے کچھ کم خطرناک نہیں۔ بلکہ اسے تو نارکی سے تعبیر کرنا موزوں تر ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ جو شخص بھی خلافت کا دعویٰ لے کر کھڑا ہو جائے اور وہ شرائطِ خلافت کا حامل ہو تو اس کی خلافت کا انعقاد صرف دعویٰ کی بنا پر ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو ہر شخص کا دعویٰ ہوتا ہے کہ اس میں خلافت کے شرائط پائے جاتے ہیں۔ پھر ابنِ حزم کا یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ جو شخص دوسرے سے ایک لمحہ بھی پیشتر خلافت کا دعویٰ دار ہو گا۔ اس کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگرچہ بعد میں خلافت کا دعویٰ لے کر اٹھنے والا اس سے زیادہ موزوں ہو۔ ابن حزم اس سے ایک قدم آگے

بڑھ کر یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر فضلائے امت بھی دوسرے کے دعویٰ کو تسلیم کر لیں گے تو وہ گنہ گار ہوں گے۔ غالباً اس حدیث پر اعتماد کرتے ہیں۔

مَنْ جَاءَکُمْ وَاَمْرُکُمْ عَلٰی رَجُلٍ وَاحِدٍ یُرِیْدُ اَنْ یُّفَرِّقَ جَمَاعَتَکُمْ فَاقْتُلُوْہُ۔

جب تم ایک امیر کے تحت امن و سکون کی زندگی بسر کر رہے ہو اور کوئی شخص آ کر تمہارے شیرازہ کو منتشر کر دینا چاہے تو اسے قتل کر دو۔

مگر ان کا اعتماد اس باب میں ایک ایسی بات پر ہے جو اعتماد کے قابل نہیں ہے۔ حدیث کا مطلب تو یہ ہے کہ جب مسلمان ایک امیر کی ماتحتی میں کام کر رہے ہوں اور دوسرا ان میں تفریق پیدا کرنا چاہے تو اُسے قتل کر دو۔ مگر سوال یہ ہے کہ صرف دعوت دینے سے وہ کیونکر امیر بن گیا۔ یہ تو بڑی انوکھی بات ہے۔

ابن حزم کا نقطۂ نظر اموی خلفاء اور اپنے عصر و عہد کے حالات پر مبنی تھا۔ وہ یہ بھول گئے کہ ان کا عصر و عہد اسلامی تاریخ کا بدترین دور تھا۔ آپ کے عہد میں متعدد اموی اشخاص اُٹھے جو سب کے سب خلافت کے دعویدار تھے اور سبھی اپنے آپ کو امیرالمومنین کہتے تھے۔ وہ دوسروں کے خلاف نصاریٰ تک سے مدد لیتے تھے۔ اور اس پر طرّہ یہ کہ یہ سب کچھ ایک محدود عرصہ میں ہوا۔ اسلامی سلطنت تہس نہس ہو گئی اور مسلمانوں میں خانہ جنگی کا ظہور ہوا۔ دانشمندوں کی عبرت پذیری کے لئے یہی کافی ہے۔

۲۹۔ صحابہ میں فرقِ مراتب

۳۰۳۔ ناصبیت کا اتہام اور ابنِ حزم:۔ ابن حزم نے صحابہ کے فرقِ مراتب پر ایک خاص رسالہ تحریر کیا۔[1] یہ رسالہ بعینہٖ کتاب الفصل میں موجود ہے۔ ہم اس کے مشتملات کی تفصیل بیان نہیں کرنا چاہتے۔ ہمارا مقصود صرف یہ ذکر کرنا ہے کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ —— جن کو ابن حزم صحابہ میں شمار کرتے ہیں —— کا مقام ابنِ حزم کی نگاہ میں کیا ہے؟ ابن حزم امویوں کے طرف دار تھے اور شرق و غرب میں امویوں کی دونوں خلافتوں (خلافت بغداد و خلافت اندلس) کو درست تصور کرتے تھے۔ ابنِ حزم کا خیال ہے کہ اموی خلفاء حکام اندلس میں سب سے بڑھ کر تھے ان کے دورِ سلطنت میں اندلس نے بڑی ترقی کی۔ اور خوب پھلا پھولا جب اموی حکومت کا چراغ گل ہو گیا تو مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا اور وہ سیاسی اضطرابات کا شکار ہوئے۔ آخر کار دشمنانِ

---

[1] استاد سعید افغانی نے یہ رسالہ شائع کیا اور مقدمہ میں تفصیلاً ابن حزم کے حالات تحریر کیے رسالہ کی تصحیح ضبطِ نصوص اور اس میں ذکر کردہ رجال و اشخاص کی تاریخ انہوں نے بڑی عرق ریزی سے مرتب کی۔ یہ رسالہ بعینہٖ کتاب الفصل کی جلد چہارم میں موجود ہے اور صفحہ ۱۱۱ سے شروع ہوتا ہے۔ یہ توافق و توارد اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ کتاب الفصل دراصل چند رسائل کا مجموعہ ہے۔ ہر رسالہ کا ایک خاص جداگانہ موضوع ہے۔ بعد میں ابنِ حزم نے چاہا کہ ان رسائل کو ایک کتاب میں جمع کر دیں۔ چنانچہ ان کی جمع و تالیف کے بعد اسے کتاب الفصل کا نام دیا جو اس کے اصل کی طرف مشیر ہے۔ الفصل کے معنی اس ٹکڑا کے ہیں جیسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے جیسے کھجور کا درخت ایک جگہ سے اکھاڑ کر دوسری جگہ بو دیا جاتا ہے۔ ان جداگانہ رسائل کے مجموعہ کو بعد از ترتیب و تہذیب اس نام سے موسوم کیا جس سے اس کی اصلی حالت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (مصنف)

اسلام نے جو پہلے ہی ایسے موقع کی تاک میں تھے۔ اسلامی حکومت کو ہڑپ کر لیا۔ حمایت بنی امیہ کے جرم میں ابن حزم پر یہ بہتان طرازی کی گئی کہ آپ ناصبی ہیں اور حضرت علی اور ان کی اولاد سے عداوت رکھتے ہیں۔ رسالہ مذکورہ میں ایسی تصریحات موجود ہیں جن سے اصل حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے اور پتہ چل جاتا ہے کہ ابن حزم کے فیصلہ کی اساس کیا چیز تھی۔

۳۰۴۔ افضل الامت کون ہے؟: ابن حزم فرقہ ہائے مختلفہ اور ان کے علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت میں افضل ترین کون ہے۔

(۱) بعض حضرت علی کو افضل سمجھتے ہیں۔
(۲) بعض حضرت عمر بن خطاب کو۔
(۳) بعض جعفر بن ابی طالب کو
(۴) اور بعض حضرت ابو بکر کو۔

حضرت ابو بکر کی افضلیت اکثر علماء کا مذہب ہے۔ ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں داؤد بن خلف اصبہانی کا قول نقل کرتے ہیں:۔

"انبیاء علیہم السلام کے بعد لوگوں میں سب سے افضل صحابۂ رسول ہیں صحابہ میں سے افضل تر مہاجرین اولین ہیں۔ پھر اولین انصار کا مرتبہ ہے پھر ان کے بعد کے لوگ۔ میں کسی مخصوص شخص کے بارے میں نہیں کہ سکتا کہ وہ اپنے طبقہ میں سب سے افضل تھا۔ متقدمین میں سے بعض علماء اسی کے قائل تھے۔ یوسف بھی۔ یوسف بن عبد اللہ بن عبد البر نے متعدد مرتبہ یہ بات کہی کہ ان کا قول اور عقیدہ بھی یہی ہے۔"

اس نظریہ میں اشخاص کی بجائے طبقات کی تفضیل کا ذکر کیا گیا ہے۔ کیونکہ ہر طبقہ کا ایک خاص مقام ہے اور ہر صحابی اپنی جگہ فضیلت و عظمت کا حامل ہے۔ مگر ابن حزم اس نظریہ سے متفق نہیں حالانکہ اس کی بنا پر تفضیل شخصی کے تنازعات سے نجات ملتی ہے کیونکہ شخصی تفضیل سے اس صحابی کے طبقہ کے دوسرے لوگوں کی توہین و تحقیر کا پہلو نکلتا ہے۔

ابن حزم کی رائے میں رسول اللہ کے بعد امہات المومنین کا مرتبہ ہے۔ ان کے قریب قریب خلیفۃ الرسول حضرت ابو بکر صدیق کا مقام ہے پھر حضرت عمر کا اس کے بعد یکے بعد

دیگرے وہ چیدہ و برگزیدہ صحابہ کا نام بنام تذکرہ کرتے ہیں۔

۳۰۵- افضلیت کا معیار:- ذکر کردہ صحابہ کی عظمت و فضیلت کا اظہار کرنے کے بعد دیگر صحابہ کی فضیلت جانچنے کے لئے وہ ایک معیار مقرر کرتے ہیں تاکہ کسی پر ظلم و زیادتی نہ ہو اور ایک ہی ترازو میں سب کو تولا جائے۔

وہ فضیلت کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:-

(۱) خصوصی فضیلت۔

(۲) فضیلت بنابر عمل۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں سبھی انسان شریک ہیں کیونکہ خصوصی فضیلت خدا کا عطیہ ہے اور اس کے بارے میں خدا سے کوئی محاسبہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے فلاں کو فضیلت کیوں عطا کی۔ خصوصی فضیلت کی مثال وہ عظمت و جلالت ہے جو خدا نے ملائکہ کو بخشی۔ انبیاء کو آغاز آفرینش ہی سے دوسروں سے افضل پیدا کیا۔ مکہ کو دیگر شہروں کے مقابلہ میں فضیلت عطا کی۔ ماہ رمضان دوسرے مہینوں کے مقابلہ میں افضل ہے ناقۂ صالح دوسری اونٹنیوں سے بڑھ کر تھی۔ وغیرہ وغیرہ۔

فضیلت کی دوسری قسم جزا کے اعمال میں زیادتی پر مبنی ہے۔ اس کے جانچنے کے لئے بروزِ قیامت اعمال کو وزن کیا جائے گا۔ جس کے اعمالِ صالحہ کا پلڑا وزنی ہو گا وہی دوسروں کے مقابلہ میں افضل قرار پائے گا۔ اسباب ترجیح سات امور ہیں:-

۱- ترجیح اعمال پر مبنی ہو گی مثلاً فرائض و نوافل مکمل طور پر ادا کئے گئے ہوں۔

۲- اعمال میں خلوص یا عدم خلوص کی بنا پر مثلاً اعمال میں نمود و نمائش کی آمیزش ہو۔

۳- رتبہ کی بنا پر بایں طور کہ کوئی شخص حقوق و واجبات کو ادا کرتا اور منہیات سے باز رہتا ہو۔ واجبات کی ادائگی میں سب کو یکساں تصور کرتا ہو اور ان میں کسی تقدیم یا تاخیر کا قائل نہ ہو۔ یا تو اس سے ماضی میں کبیرہ کا صدور نہ ہوا ہو۔ اگر ہوا تو اس سے توبہ کر چکا ہو۔

۴- ترجیح زمانہ کے اعتبار سے بھی ہو گی۔ مثلاً ایک شخص کسی مخصوص زمانہ کے واجبات کو ادا کرتا ہو، جیسے صدرِ اسلام میں صحابہ کرام نے کفار کی اذیت پر صبر سے کام لیا تھا۔ یا قحط سالی کا زمانہ ہو اور وہ اس زمانہ کے واجباتِ دینی ادا کرنے میں

قاصر نہ ہو۔ ضرورت مندوں کی ضرورت پورا کرتا اور فریاد چاہنے والوں کی فریاد رسی کرتا ہو۔

۵۔ ترجیح حکم کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً دو شخص واجبات کے ادا کرنے میں برابر ہوں۔ مگر ایک نفل زیادہ پڑھتا ہو۔

۶۔ ترجیح حکم کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص ایسے مقام پر واجبات ادا کرتا ہو جہاں ان کی ادائگی دشوار ہے۔ یا اس جگہ میں تقدس و طہارت پائی جاتی ہو۔

۷۔ اضافت و نسبت کے لحاظ سے بھی فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً نبی کی رفاقت و معیت میں شرعی اعمال بجا لانا اور اس کی صحبت سے مستفید ہونا۔[1]

۳۰۶۔ انبیاء کے بعد ازواج النبی کا مرتبہ و مقام:۔ ابن حزم فضیلت کے معیار و مدار کی تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انبیاء کے بعد ازواج النبی کا مرتبہ ہے۔ کیونکہ ان میں خصوصیت کے دونوں اسباب موجود ہیں۔ (۱) خدا کی عطا کردہ خصوصیت (۲) افضل مجازات۔

پہلی فضیلت کی بنیاد یہ ہے کہ خداوند کریم نے ان کو ازواج النبی بنانے کے لئے منتخب کیا اور آنحضور کے قرب و جوار میں رہنے کی سعادت بخشی۔

دوسری فضیلت کی حامل اس لئے ہوئیں کہ وہ عبادت گذار، نیک اور صبر کرنے والیاں تھیں۔ ان کے اعمال بھی سب سے زیادہ تھے۔

خلاصۂ کلام فضیلت کے دونوں اسباب جمع ہو گئے اور وہ عمل صالح اور خدا کی عطا کردہ خصوصیت ہے۔

تمام مردوں اور عورتوں پر امہات المومنین کی فضیلت ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ازواج النبی آنحضورؐ کی بیٹیوں سے بھی افضل ہیں۔ آنحضورؐ کی ہر بیوی آپ کی لخت جگر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا پر فضیلت رکھتی ہے۔ آنحضورؐ کے ارشاد گرامی کہ "فاطمہ زمانہ بھر کی عورتوں کی سردار ہیں" تشریح کرتے ہوئے ابن حزم لکھتے ہیں:۔

"حدیث نبوی کے الفاظ پر غور کرنا چاہیئے۔ ظاہری الفاظ کا تقاضا ہے کہ اس

---

[1] خلاصہ ماخوذ از رسالہ المفاضلۃ الصحابۃ ص ۱۷۴ تا ۱۸۰۔

بیں حضرت فاطمہؓ کی سیادت کا ذکر ہے نہ کہ فضیلت کا بخلاف ازیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق جو حدیث وارد ہوئی ہے اس میں صراحۃً فضیلت کا ذکر ہے:۔

ارشاد نبوی ہے:۔

"وَفَضلُ عَائِشَةَ عَلٰی سَائِرِ النِّسَآءِ كَفَضلِ الثَّرِيْدِ عَلٰی سَائِرِ الطَّعَامِ"

حضرت عائشہ عورتوں پر یوں فضیلت رکھتی رکھتی ہیں جیسے شوربا میں بھگوئی ہوئی روٹی باقی کھانوں سے افضل ہے۔

سیادت اور فضل دو الگ چیزیں ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ حضرت فاطمہ آنحضورؐ کے گھر میں جنم لینے کی بنا پر سب عورتوں کی سردار ہیں۔ گویا سیادت شرف و مجد کے قبیل سے ہے نہ کہ فضیلت کے باب سے۔ لہٰذا دونوں حدیثوں میں سرے سے کوئی تعارض ہی پایا نہیں جاتا۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ[1]۔

۳۰۷۔ تفضیل ازواج النبی میں ابن حزم سے اختلاف:۔

یہ ہیں ابن حزم کے افکار و آراء! ابن حزم نے سیادت و فضل کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے میں اسے سمجھنے سے قاصر ہوں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو حسب و نسب پر فخر کرنے سے منع فرمایا تھا اور واشگاف الفاظ میں اپنی بیٹی سے کہہ دیا تھا کہ میں عذاب خداوندی کو تجھ سے باز نہ رکھ سکوں گا۔ لہٰذا یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آپ سیادت سے دینی شرف و مجد کے علاوہ کچھ اور مراد لیتے ہوں اور آپ کی نگاہ میں اس کا مفہوم تقویٰ کی بنا پر فضیلت حاصل کرنے کے علاوہ کوئی چیز ہو۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ حضرت فاطمہ نے عہد نبوت میں تربیت پائی تھی اور آپ کی گود میں پلیں، بڑھیں۔ لہٰذا یہ بے حد ضروری ہے کہ آپ کامل ترین دینی اخلاق کی حامل ہوں گی تاکہ باقی عورتوں کے لئے آپ کی ذات نمونہ بننے کے قابل ہو۔ آپ کو جو فضیلت دیگر خواتین پر حاصل ہے۔ اس کی وجہ عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ جس حدیث میں حضرت عائشہ کی فضیلت کا ذکر ہے اس میں یہ مذکور نہیں کہ آپ تمام خواتین یہاں تک کہ حضرت

---

[1] کتاب الفصل ج ۴ ص ۱۳۰

فاطمہ کے مقابلہ میں بھی افضل ہیں جن کے بارے میں حضرت عائشہ نے فرمایا تھا کہ وہ دوسری عورتوں کی طرح گالیاں بھی نکالتی ہیں۔

میں اس ضمن میں ابن حزم کا ہمنوا نہیں ہوں اور ان کے اس قول کو حمایت بنو امیہ اور مخالفت شیعہ پر محمول کرتا ہوں۔ کیونکہ شیعہ حضرت علی و فاطمہ کی فضیلت کے قائل ہیں۔ ابن حزم نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ یہ دونوں اولین فضیلت کے حامل نہ تھے بلکہ اس دور میں ان سے افضل لوگ بھی موجود تھے۔ حضرت فاطمہ کی فضیلت پر شیعہ کو بڑا فخر ہے ابن حزم کہتے ہیں کہ جملہ ازواج النبی ان پر فضیلت رکھتی تھیں۔

ابن حزم حضرت فاطمہ کی افضلیت میں متردد ہیں مگر ایک عجیب بات جو عمر کی جانب منسوب ہے بڑی آسانی سے قبول کر لیتے ہیں حالانکہ اس بات کی حضرت عمر کے اقوال و اعمال سے کوئی مناسبت ہی نہیں۔ حضرت عمر کی جانب یہ قول منسوب ہے۔

"حضرت ابوبکر، حضرت معاویہ سے بہتر اور افضل تھے مگر معاویہ شرف و سیادت میں ان پر فوقیت رکھتے تھے۔"

بلاشبہ حضرت عمر کے منہ سے یہ الفاظ صادر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حضرت عمر سیادت کو نسب پر مبنی قرار نہ دیتے تھے۔ بلکہ ان کی نگاہ میں سیادت و شرف کا معیار عمل ہے اور بس۔ حضرت عمر وہ شخصیت تھے کہ جب ابوسفیان، بلال اور عمار رضی اللہ عنہم نے دروازہ کھٹکٹایا تو بلال اور عمار کو اجازت دے دیتے ہیں مگر ابوسفیان کو شرف باریابی نہ بخشا بھلا آپ یہ کیونکر کہہ سکتے تھے کہ معاویہ سیادت میں ابوبکر پر فوقیت رکھتے ہیں۔ حضرت عمر دین و اخلاق کے اس سے زیادہ حریص تھے کہ وہ ایک ایسی بات کہتے جس سے کسی شخص کو یہ وہم گذرتا کہ جو لوگ دور جاہلیت میں رئیس سمجھے جاتے تھے وہ اسلام میں بھی رئیس ہیں یہاں تک کہ وہ فضل و سیادت میں حضرت ابوبکر سے بھی متصادم ہوتے ہیں۔ بے شک سردار حضرت ابوبکر ہی تھے مگر ابن حزم حمایت بنی امیہ کی دُھن میں بڑی آسانی سے ایک ایسی روایت کو بھی قبول کر لیتے ہیں جو منسوب الیہ یعنی حضرت عمر ایسے صاحب بصیرت و فراست کے اخلاق کے بھی منافی تھی۔

۳۰۸۔ حضرت ابوبکر افضل الامت تھے:۔

ابن حزم ازواج النبیؐ کے بعد ابوبکر کو افضل الامت قرار دیتے

اور ان کو حضرت علی پر بھی فوقیت دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر نے حضرت علی کی نسبت جہاد میں زیادہ حصہ لیا تھا۔ مکی اور مدنی زندگی میں حضرت ابو بکر و عمر نے زبان و عمل کے ساتھ جہاد کیا تھا۔ بخلاف ازیں حضرت علی نے مدینہ میں صرف تلوار سے جہاد کیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ جہاد لسان بحجت و برہان قتال سیف و سنان سے کم درجہ نہیں ہے۔ ابن حزم یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر حضرت علی سے زیادہ علم رکھتے تھے پھر اسے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضور کے بعد حضرت ابو بکر صرف اڑھائی سال زندہ رہے اور حضرت علی تیس برس۔ اڑھائی سال کا مقابلہ جب تیس سال سے کیا جائے تو حضرت ابو بکر کے فتاویٰ و روایات کا تناسب حضرت علی سے بڑھ جاتا ہے۔ ابن حزم پھر اس کے درپئے اثبات ہوتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق، حضرت علی سے بڑے قاری اور متقی تھے۔ آپ نے اپنے اقارب میں سے کسی کو عامل نہ بنایا جب کہ حضرت علیؓ نے اپنے چچا حضرت عباسؓ کی اولاد کو والی بنایا تھا۔ یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت ابو بکر، حضرت علی کی نسبت صدقہ دینے میں بڑھ کر تھے۔ نیز حضرت ابو بکر سابق الاسلام بھی تھے۔

۳۰۹۔ حضرت ابو بکر و علی کے عصر و عہد کا موازنہ:- پھر ابن حزم ثابت کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر حضرت علی کے مقابلہ میں بڑے سیاست دان تھے۔ بلاشبہ یہ درست ہے۔ مگر اس سے بڑھ کر ابن حزم حضرت معاویہ کی غلطیوں کا ذمہ دار حضرت علی کو ٹھیراتے ہیں حالانکہ حضرت معاویہ نے مسلمانوں میں تفریق پیدا کی تھی اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا۔ حضرت ابو بکر کے بارے میں اپنا خیال حالِ صدقِ مقال بیان فرماتے ہیں۔

"حضرت ابو بکر نے فارس و روم کی گردنیں جھکا دیں۔ ان کی سرحدیں سکڑ کر رہ گئیں۔ جھنڈے سرنگوں ہو گئے۔ اطرافِ ارضی میں اسلام کا بول بالا ہوا۔ کفر اور اہل کفر رسوا ہو گئے۔ مسلمانوں کا فقر و فاقہ رخصت ہو گیا، جو ذلیل تھے معزز ہو گئے، فقیر غنی ہو گئے۔ ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن گئے۔ قرآن پڑھنے لگے اور دین اسلام کا فہم و شعور حاصل کیا۔"[1]

---

[1] المفاضلۃ بین الصحابہ طبع افغانی ص ۲۵۰۔

حضرت علی کے عہدِ خلافت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"حضرت علی کا دورِ خلافت صدیقی خلافت کے عین برعکس تھا۔ مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا، باہم ایک دوسرے کو قتل کرنے اور ان کے سینوں کو نیزوں سے چیرنے پھاڑنے لگے۔ ہزاروں مسلمان موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے دور میں کافروں کی ایک بستی بھی فتح نہ کی جا سکی بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے مفتوحہ علاقے واپس لے لئے۔ اہل اسلام میں وہ انتشار پھیلا کہ وہ آج تک ایک پلیٹ فارم پر اکٹھے نہ ہو سکے"[1]

بے شک ابن حزم کی یہ بات درست ہے مگر اس کی ذمہ داری حضرت معاویہ اور ان کے اعوان و انصار پر عائد ہوتی ہے۔ اس میں حضرت علی کی سیاست دانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ ان کا عہد صدیقی دور کے مقابلہ میں شر و شغب سے لبریز تھا۔ اگر حضرت ابوبکر امیر معاویہ کے زمانہ تک زندہ رہتے اور مرتدین کے ساتھ اسی طرح شدت کا برتاؤ کرتے جیسے انہوں نے کیا تھا تو حضرت معاویہ اور ان کے والد آپ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے۔ مگر اصلیت یہ ہے کہ صدیقی عہد خلافت عمر و ابو عبیدہ و خالد و سعد بن ابی وقاص اور ان انصار کرام کا دور تھا جنہوں نے دین اسلام کی نصرت و تائید کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا تھا اور فتح مکہ کے دن اسلام لانے والوں یا ان کی اولاد میں سے کوئی ان کا مخالف نہ تھا۔

اس شر انگیزی کے ذمہ دار وہ لوگ ہیں جنہوں نے صاحبِ حق (حضرت علی) کے خلاف بغاوت نہیں کی بلکہ مخالفتِ حق کا ارتکاب کیا تھا۔ چونکہ حضرت ابوبکر اور حضرت علی کے عہد و عہد کے مابین بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان کا موازنہ بے سود ہے۔ اس مخالفت کی ذمہ داری حضرت معاویہ اور ان کے رفقاء کے کندھوں پر ہے جنہوں نے باطل پر آپ کی حمایت کی۔

۳۱۰۔ صحابہ کرام کی افضلیت کی ترتیب :- باہمی موازنہ سے ابن حزم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حضرت ابوبکر افضل الامت تھے۔ اسی طرح وہ حضرت عمر فاروق کی افضلیت ثابت کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہم ابن حزم کے ہمنوا ہیں اگرچہ حضرت علی کے خلاف بعض عبارتوں سے ہمیں اختلاف ہے

---

[1] المفاضلة بین الصحابہ طبع افغانی ص ۲۵۰۔

ابنِ حزم شیخین (حضرت ابوبکر و عمر) کی افضلیت کے بارے میں دو ٹوک فیصلہ کرتے ہیں جس سے ہمیں بھی اختلاف نہیں۔ پھر حضرت عثمان و علی کے مابین موازنہ کرتے اور اس میں توقف سے کام لیتے ہیں۔

فرماتے ہیں:۔

"ہمارے جی میں یہ آتی ہے اگرچہ ہم اسے حتمی اور قطعی نہیں کہ سکتے اور اور اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو خطاکار قرار نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان، حضرت علی سے افضل تھے۔ واللہ اعلم۔ اس تردد کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں اکابر کے فضائل باہم قریب ہیں۔"

یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابنِ حزم حضرت علی کے مقابلہ میں حضرت عثمان کی افضلیت کا حتمی فیصلہ صادر نہیں کرتے۔ بلکہ حضرت عمر فاروق کے بعد مہاجرین میں سے کسی کی افضلیت دوسروں کے مقابلہ میں بیان نہیں کرتے۔

وہ فرماتے ہیں:۔

"حضرت عمر فاروق کے بعد ہم مہاجرینِ اولین کی فضیلتِ مطلقہ کے قائل ہیں مگر ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں افضل نہیں کہتے۔ مثلاً حضرت عثمان بن عفان و عثمان بن مظعون و علی و جعفر و حمزہ و طلحہ و زبیر و مصعب بن عمیر عبدالرحمٰن بن عوف وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ پھر ان کے بعد بیعت العقبہ والوں کا مرتبہ ہے۔ پھر اہلِ بدر پھر مختلف غزوات میں شرکت کرنے والے۔ جو غزوات پہلے وقوع پذیر ہوئے ان میں شرکت کرنے والے بعد کے مجاہدین سے افضل ہیں۔ صلح حدیبیہ تک یہی ترتیب ہوگی۔ ذکر کردہ تمام مہاجرین و انصار کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ یہ سب مومن صالح تھے یہ ایمان و ہدایت پر فوت ہوئے۔ یہ سب جنتی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی جہنم میں داخل نہ ہوگا۔"[1]

۱۱۱۔ ابنِ حزم ناصبی نہ تھے:۔

اس اقتباس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

---

[1] رسالہ المفاضلہ ص ۲۶۵

اوّل یہ کہ ابنِ حزم ازواج النبی اور شیخین کی افضلیت ثابت کرنے کے بعد صحابہ کی افضلیت میں کوئی ترتیب قائم نہیں کرتے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ غزوات النبی جس ترتیب کے مطابق وقوع پذیر ہوئیں ان میں شرکت کرنے والوں میں بھی فضیلت کی وہی ترتیب ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ بدری صحابہ احد والوں سے افضل ہیں اور یوں تو فضیلت سب میں پائی جاتی ہے اور بیعت الرضوان میں شمولیت کرنے والا صحابہ تک سب قطعی جنتی ہیں۔ بعد میں آنے والوں کا مرتبہ اس سے کم ہے اور ان کے متعلق کوئی قطعی نص موجود نہیں کہ وہ جنتی ہیں اور دوزخ میں نہیں جائیں گے۔

ان بیانات سے روز روشن کی طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ ابن حزم حضرت علی سے عداوت نہیں رکھتے تھے اور نہ وہ ناصبی تھے، جو حضرت علی اور ان کی آل کے دشمن ہوتے ہیں۔ البتہ شیعہ کے ساتھ آپ کا رویہ بڑا متشددانہ تھا۔

۴۰- فقہ ابنِ حزم

۳۱۱۲- ابن حزم کے امتیازی افکار: فقہ ابن حزم کا ایک جداگانہ انداز ہے۔ ابن حزم کے بعض فقہی افکار نہ فقہ ہائے اربعہ میں ملتے ہیں نہ کسی دوسری فقہ میں اکثر حالات میں ان کے امتیازی افکار منقولات کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ ہم ایسے افکار کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

۱- ایک شخص جو مرض الموت میں مبتلا ہے اس کو تصرفات کا حق اسی طرح حاصل ہے جیسے تندرست آدمی کو دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

۲- عورت اپنے خاوند کے مال سے صدقہ کر سکتی ہے۔

۳- جب وصیت میں کسی کا نقصان ہوتا ہو یا گناہ کی موجب ہو تو قاضی اسے کالعدم قرار دے سکتا ہے۔

۴- قاضی فوت شدہ شخص کی وصیت کسی غیر وارث قریبی کے حق میں ایک خاص حد تک نافذ کر سکتا ہے۔

وصیتِ واجبہ کے ضمن میں ابن حزم کا اعتماد اسی قانون پر ہے۔ ہم آگے چل کر اس کی تشریح کریں گے کیونکہ یہ ہمارے قانون کی اس جزو کے لئے اصل و بنیاد کا حکم رکھتا ہے۔

ابن حزم طہارت کے ایک اہم مسئلہ میں جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ وہ جنبی حیض دار اور نفاس والی عورت کے لئے قرآن کو چھونا اور پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں۔ بے وضو کے لئے تلاوتِ قرآن تو بالاولیٰ جائز ہو گی۔ فقہا اس کی حرمت میں جتنے دلائل پیش کرتے ہیں ابن حزم ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ غرضیکہ ایسے مسائل بہت سے ہیں ہم آگے چل ان کے بعض منفرد نظریات بیان کریں گے۔

۳۱۳۔ ابنِ حزم کا طریق استنباط ائمہ اربعہ سے مختلف ہے:

بنابریں فقہ ابن حزم کا مطالعہ اس نقطۂ نگاہ کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ کن ایسے مسائل میں منفرد تھے جو فقہ ہائے اربعہ کے خلاف ہیں۔ بلکہ بعض ایسے مسائل سے بھی اختلاف رکھتے تھے جو تقریباً اجماعی ہیں۔

ابن حزم کا نقطۂ نظر ائمہ اربعہ سے صرف فقہی فروعات ہی میں مختلف نہیں بلکہ استنباط کے طرز و منہاج میں بھی ان کی راہ الگ ہیں۔ ائمہ اربعہ کا اعتماد استنباطِ مسائل میں کتاب و سنت اجماع اور قیاس پر۔ البتہ قیاس کے بارے میں مختلف الخیال ہیں۔ بعض کا زاویہ نگاہ تنگ ہے بعض وسعت پیدا کرتے ہیں۔ امام شافعی قیاس سے آگے نہیں بڑھتے امام ابو حنیفہ قیاس کے ساتھ ساتھ عرف و استحسان کا دروازہ بھی کھول دیتے ہیں۔ امام مالک مصالح مرسلہ اور سد الذرائع کے قائل ہیں اور اس طرح فقہ کا ایک کبھی خشک نہ ہونے والا چشمہ کھول دیتے ہیں۔ ابن حنبل کا طرز و انداز امام مدینہ امام مالک کے لگ بھگ ہے۔ مگر امام احمد ابن حنبل ایک ایسے دور میں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے تھے۔ جب احادیث رسول اور اقوال صحابہ و تابعین کتابوں میں مدون ہو چکے تھے۔ منقول و ماثور فقہ کے یہ مجموعے قیاس و رائے سے بے نیاز کر دینے والے تھے۔ تاہم امام احمد نے اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا اور اسے بند نہ کیا۔ ان کے اجتہاد میں رائے و قیاس کا بڑا دخل تھا اور ان کی رائے کا دامن بڑا وسیع تھا۔

یہ ہیں ائمہ اربعہ کے مناہج و مسالک! بخلاف ازیں ابن حزم کا اعتماد کتاب و سنت اور اجماع پر ہے۔ وہ صراحتہً یہ بات کہتے ہیں کہ کسی شخص کی تقلید کرنا روا نہیں خواہ وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو۔ ہم آگے چل کر اس پر تبصرہ کریں گے۔ اس کے برعکس چاروں ائمہ اقوالِ صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور مالک نے بھی یوں ہی فرمایا۔ امام شافعی نے اپنی کتاب الرسالہ میں اس کی تائید کی۔ امام احمد بھی اقوالِ صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں اور انہی پر ان کی فقہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

۳۱۴۔ ظواہر نصوص سے احتجاج:

ان بیانات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ابن حزم کا طرزِ استنباط ائمہ اربعہ کے مناہج سے مختلف تھا۔ آپ کی فقہ کو فقہ ظاہری سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ

وہ ظواہر کتاب و سنت پر اعتماد کرتے ہیں اور ان کے علل تلاش نہیں کرتے دیگر مسائل کو ان پر قیاس کیا جائے جیسا کہ ائمہ اربعہ کی فقہ کا انداز ہے اور انہی اصولوں پر ان کی فقہ مبنی ہے۔ اس کے برعکس فقہائے اربعہ نصوص کو پڑھتے اور ان سے احکام اخذ کرتے ہیں۔ پھر اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ نصوص سے علت کا استخراج کرتے ہیں اور جہاں وہ علت پائی جاتی ہے وہاں وہی حکم جاری کر دیتے ہیں۔ اس طرح علت میں عموم پیدا ہو جاتا ہے اور جہاں نص نہیں ہوتی وہاں بھی اس کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے۔ اس کی حیثیت اس فقہی قیاس کی ہو جاتی ہے جس پر فقہا اربعہ کا تعامل ہے اور ان کے نزدیک وہ بدیہیات میں سے ہے۔ کیونکہ اس کی بناء پر ایک مساوی اور مماثل کا حکم دوسرے مشابہ و مماثل کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔

اس کے برخلاف ابن حزم براہ راست نصوص سے احکام اخذ کرتے ہیں اور ان میں علت تلاش نہیں کرتے۔ اسی لئے ان کے طرزِ استنباط کو منہاجِ ظاہری یا فقہ ظاہری سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب ہم فقہ ظاہری کی مختصر تاریخ قلمبند کرتے ہیں۔

۴۱۔ فقہ ظاہری کا ظہور

اور

سرزمین اندلس کی طرف انتقال

۳۱۵۔ داؤد بن علی:۔ فقہ ظاہری میں ابو سلیمان داؤد بن علی بن خلف جو بغداد میں سکونت پذیر تھے اور نسباً اصبہانی تھے ابن حزم کے پیش رو تھے۔ آپ کی ولادت سنہ ۲۰۰ھ یا ۲۰۲ھ میں ہوئی۔ آپ تلامذہ امام شافعی کے شاگرد اور آپ کے اکثر اصحاب سے مل چکے تھے۔ امام شافعی سے آپ کو بڑی عقیدت تھی۔ ان کے فضائل پر آپ نے ایک کتاب بھی تصنیف کی۔ اپنے زمانہ کے محدثین سے استفادہ کیا۔ بغدادی محدثین کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا۔ اور طلب علم میں دوسرے شہروں کی سیاحت کی۔ سینا پور کے محدثین سے بھی استفادہ کیا۔ آپ بڑے فصیح اللسان، قوی الحجت اور حاضر جواب تھے۔ اپنے معتقدات کے اعلان میں کسی سے مرعوب نہ ہوتے۔ خطیب بغدادی تاریخ بغداد میں لکھتے ہیں:۔

> "ہمیں محمد بن عبد الحافظ نے بتایا کہ انہوں نے ابو عمرو منتعلی کی یہ تحریر پڑھی کہ میں نے داؤد بن علی اصبہانی کو سنا وہ اسحاق بن راہویہ کی تردید کر رہے تھے۔ حالانکہ میں نے اس سے قبل اور بعد کسی شخص کو نہ دیکھا کہ ان کے رعب کی بنا پر ان کی تردید کر سکتا ہوئے[1]"

حاضر جواب ہونے کے ساتھ ساتھ آپ بڑے دانشمند اور صاحب فہم و شعور بھی تھے

---

[1] تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج۸ ص ۳۷۰

ایک معاصر نے ان کی شان میں کہا تھا۔

"کان عقلہ اکثر من علمہ"[1] ان کی عقل ان کے علم سے زیادہ تھی۔

چونکہ اپنے معتقدات پر کامل یقین تھا لہٰذا وہ دانشمند ہونے کے باوجود یہ کہا کرتے تھے کہ قرآن حادث اور مخلوق ہے۔ سیناپور میں آپ اعلانیہ اس عقیدہ کا اظہار کرتے تھے۔ امام احمد بن حنبل کو جب اس بات کا پتہ چلا آپ اس وقت بوڑھے ہو چکے تھے داؤد ابھی نوجوان تھے۔ امام احمد نے اسے سخت ناپسند کیا کیونکہ یہ وہی بات تھی جس کی مخالفت میں آپ قید و بند کی صعوبتیں جھیل چکے تھے۔ داؤد آپ کے سامنے زانوئے ادب تہ کرنا چاہتے تھے۔ لہٰذا جب بغداد آئے تو اس رائے کا اظہار نہ کیا تاکہ امام احمد سے مل کر استفادہ کر سکیں۔ داؤد امام احمد کی ملاقات کے حیلے بہانے تلاش کرتے رہے۔ امام احمد اس سے گریزاں رہے۔ داؤد نے امام موصوف کے بیٹے صالح کے توسط سے آپ سے ملنا چاہا۔ صالح نے اپنے والد سے بات کی اور ان کے لئے اجازت طلب کی۔ آپ نے دریافت فرمایا اس شخص کا نام کیا ہے؟ صالح نے کہا اس کا نام داؤد ہے۔ آپ نے فرمایا وہ اصبہانی ہے؟ صالح ٹال دینا چاہتے تھے مبادا آپ ملنے سے انکار کر دیں۔ مگر امام احمد ایسے شخص سے بالکل ملاقات کے خواہاں نہ تھے۔ آپ بار بار پوچھتے اور کریدتے رہے یہاں تک کہ پتہ چل گیا وہ داؤد بن خلف ہے۔ فرمایا محمد بن یحییٰ نے میری طرف تحریر کیا ہے کہ وہ قرآن کو مخلوق کہتا ہے لہٰذا میرے پاس نہ آئے۔ صالح بولے وہ اس سے انکار کرتے ہیں۔ مگر احمد کو انکار کی وجہ معلوم تھی کہ وہ اخفائے حقیقت ہے۔ آخر کار آپ نے فرمایا محمد بن یحییٰ کی بات زیادہ سچی ہے اسے آنے کی اجازت نہ دیجئے۔[2]

ان کی قوتِ گویائی اور جرأت کی بناء پر ابو زرعہ فرماتے ہیں :-

"اگر وہ اہلِ علم کی طرح ایک خاص دائرہ تک محدود رہتے تو اپنی قوت گویائی کے بل بوتے پر اہلِ بدعت کا خاتمہ کر دیتے مگر وہ حد سے آگے بڑھ گئے۔

---

[1] تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج ۸ ص ۳۷۱

[2] طبقات ابن السبکی ج ۲ ص ۴۳

۳۱۶۔ داؤد بن علی کے اخلاق و عادات:- داؤد بن علی بڑے عابد و زاہد اور متقی تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ بڑے قانع تھے اور تھوڑے مال پر بسر اوقات ——— کرتے تھے۔ وہ ہدیہ جات واپس کر دیا کرتے تھے اور فرطِ زہد کی بنا پر انہیں قبول نہیں کرتے تھے۔ ایک مرتبہ اراکین سلطنت میں سے کسی نے ان کی خدمت میں ایک ہزار درہم بھیجے تاکہ اس سے اپنی حالت درست کر لیں۔ آپ نے ان کو غلام کے ہاتھ واپس کر دیا اور اسے کہلا بھیجا کہ جس شخص نے تجھے یہ درہم دیئے تھے اسے کہے گا کہ آپ نے مجھے کس نگاہ سے دیکھا آپ کو میرے فقر و فاقہ کا کیا پتہ تھا کہ یہ درہم بھیجنے کی زحمت گوارا کی۔[1]

داؤد بن علی تواضع و انکسار کا پیکر تھے۔ علم و عبادت کی بناء پر دوسروں پر فخر کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ عابد اپنی کثرتِ عبادت کو فخر و غرور کا ذریعہ بناتے ہیں یہاں تک کہ بعض عبادت گذار کبر و غرور میں دنیا اور لوگوں پر بھی بازی لے جاتے ہیں اور ان کی عبادت کے پس پردہ کبر و غرور کے جذبات پوشیدہ ہوتے ہیں۔ مگر داؤد ایسے مغرور لوگوں میں سے نہ تھے ایک معاصر ان کے بارے میں رائے زنی کرتا ہوا کہتا ہے۔

"میں نے داؤد بن علی کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ان کی شانِ تواضع و انکسار کسی مسلمان میں نظر نہ آئی"۔

۳۱۷۔ فقہ شافعی سے نصوص شرعیہ کی طرف رجوع:- داؤد نے شافعی فقہ کا مطالعہ کیا۔ امام شافعی کی کتابیں پڑھیں۔ ان کے اصحاب و تلامذہ اور محدثین احباب سے استفادہ کیا تھوڑا عرصہ فقہ شافعی کے وابستۂ فتراک رہنے کے بعد بصد تحریم و تکریم اسے خیرباد کہا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ صرف نصوص ہی شریعت کا ماخذ و مصدر ہیں۔ دین اسلام میں علم کا حصول صرف نصوص سے ہوتا ہے اور بس! قیاس کو باطل قرار دیا اور اسے ناقابلِ احتجاج قرار دیا۔ جب ان سے کہا گیا کہ امام شافعی قیاس کو حجت تصور کرتے ہیں پھر آپ نے قیاس کو کیوں ترک کیا؟ انہوں نے کہا کہ میں نے ابطال استحسان کے بارے میں امام

---

[1] تاریخ بغداد۔

شافعی کے دلائل دیکھے غور کرنے سے معلوم ہوا کہ ان سے قیاس کا بطلان بھی ثابت ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسی طرح وہ قیاس کا ابطال کرتے ہیں جس طرح امام شافعی استحسان کو باطل قرار دیتے۔ اس سے آپ کو سنت کی راہ دکھائی دی علم حدیث وہ بحر زخار ہے جس میں فقیہ کو ضرورت کی ہر چیز مل جاتی ہے۔ پھر آپ زیادہ تر احادیث سے احتجاج کرنے لگے ان کی تصنیفات احادیث نبویہ سے لبریز ہیں اور ان میں فقہ بھی ہے۔ خطیب بغدادی ان کی تصانیف کے بارے میں کہتے ہیں:۔

"آپ کی تصانیف میں حدیث نبوی کا ذخیرہ بہت زیادہ ہے اگرچہ آپ سے روایت بہت کم کی گئی ہے[۱]"

اس امر پر علماء کا اجماع ہے کہ ظواہر نصوص سے احتجاج کرنے والے داؤد بن علی تھے خطیب بغدادی لکھتے ہیں۔

"داؤد پہلے شخص تھے جنہوں نے ظواہر نصوص سے احتجاج کیا۔ قولاً قیاس کی نفی کی اور فعلاً اسے اپنانے پر مجبور رہوئے۔ اس کا نام انہوں نے دلیل رکھا[۲]"

ہم اس موقع پر یہ نہیں بیان کرنا چاہتے کہ داؤد بن علی نے قیاس پر مبنی فقہ سے کس حد تک احتجاج کیا۔ تاہم ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ آپ نصوص میں علت تلاش کرکے ان کے حکم میں عموم پیدا نہیں کرتے تھے کہ جہاں وہ علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا۔ بلاشبہ بعض مسائل میں آپ نے مجبوراً قیاس پر عمل کیا تھا مگر وہ علت پر مبنی نہ تھا بلکہ اس ضمن آپ نے ایک اور مسلک اختیار کیا تھا جو نصوص ہی کے لگ بھگ تھا۔ ہم آگے چل کر اپنے موقع پر یہ بیان کریں گے۔

۳۱۸۔ داؤد بن علی سے عدم روایت کے اسباب:۔ داؤد بن علی کی تصانیف احادیث نبویہ سے لبریز تھیں کیونکہ آپ کی فقہ عام شکل وصورت کے اعتبار سے ایک ایسی فقہ تھی جس کا خمیر نصوص

---

[۱] تاریخ بغداد ج ۸ ص ۳۷۰

[۲] کتاب مذکور ص ۳۷۴۔

سے اٹھایا گیا تھا اور وہ اپنی مخصوص ہیئت وصورت کے لحاظ سے فقہ الحدیث تھی۔ مگر ان کے عابدِ شب زندہ دار اور ثقہ ہونے کے باوجود علماء نے ان سے بہت کم روایت کی ہے۔ عدمِ روایت کے دو اسباب ہیں :۔

عدمِ روایت کی پہلی وجہ :۔ اس کا پہلا سبب یہ ہے کہ آپ قیاس کو بالکل تسلیم نہیں کرتے اور اس طرح جمہور فقہاء بلکہ ائمہ حدیث مثلاً احمد بن حنبل اسحاق بن راہویہ و دیگر ائمہ حدیث وفقہ کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔

دوسری وجہ :۔ ان سے عدمِ روایت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ قرآن کو حادث قرار دیتے تھے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ جنبی اور حائضہ قرآن کو چھُو سکتے بلکہ اس کی تلاوت بھی کر سکتے ہیں۔ حالانکہ جمہور فقہا اس کے خلاف ہیں اور اس پر طرّہ یہ کہ داؤد بن علی نے اس عقیدہ کا اظہار اس عصر و عہد میں کیا جب علماء قرآن کو مخلوق کہنے والے کو بدعتی قرار دینے میں یک زبان تھے۔ درج ذیل بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بغداد میں بھی اس عقیدہ کا اظہار کیا تھا۔ اگرچہ امام احمد سے استفادہ کرنے کی خاطر ان سے یہ عقیدہ چھپانا چاہا۔

تاریخ بغداد میں مرقوم ہے :۔

"مجھے ابوعبداللہ الوراق نے بتایا کہ میں ایک روز چند بیرونی اشخاص کے ساتھ داؤد بن علی کے صحن میں بیٹھا تھا۔ آپ سے قرآن کے بارے میں سوال کیا گیا تو وہ بولے جس قرآن کے بارے میں وارد ہے۔ "لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَہَّرُوْنَ"۔ وہ تو مخلوق نہیں۔ البتہ جو قرآن ہمارے یہاں دنیا میں موجود ہے وہ مخلوق ہے اور حائضہ اور جنبی اسے چھُو سکتے ہیں۔[۱]"

ابنِ حزم کی تصانیف کے مطالعہ سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ان کی رائے میں حائضہ اور جنبی قرآن کو مس کر سکتے ہیں مگر وہ قرآن کو مخلوق نہیں کہتے۔ بلکہ قطعی اور حتمی طور پر اسے غیر مخلوق قرار دیتے ہیں۔[۲] اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابنِ حزم کا تعلق داؤد بن علی سے وہ نہ تھا

---

[۱] تاریخ بغداد

[۲] الاحکام نیز دیکھئے محلّی کا مقدمہ

جو شاگرد و استاد اور تابع و متبوع کا ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں وہ حریتِ فکر و نظر سے بہرہ ور تھے۔ داؤد کے ہمنوا بھی ہوتے اور ان کی مخالفت بھی کرتے۔ باوجودیکہ دونوں کے مسلک و منہاج میں کوئی فرق نہیں اور دونوں ایک ہی...... سرچشمۂ علمی پر وارد ہوتے اور اس سے اپنی پیاس بجھاتے ہیں۔

۳۱۹۔ داؤد بن علی اور شیخ ابوسعید البرذعی:

داؤد بن علی کی مساعی جمیلہ سے ظاہری فقہ عالم وجود میں آئی۔ ان کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی اس کی تائید و حمایت کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ داؤد و اشگاف الفاظ میں اپنے افکار و آراء بیان کرتے تھے اور اقوالِ جمہور کے دائرہ میں محدود و مقید نہیں رہتے تھے۔ آپ مجالسِ مناظرہ بھی منعقد کرتے اور ان میں خالص کتاب و سنت کی دعوت دیتے تھے اجماع کو شرعی مسائل کی اساس قرار دیتے تھے۔ نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ شیخ ابوالحسن کرخی کے استاذ محترم ابوسعید البرذعی تشریف لائے اور داؤد سے پوچھا کہ امہات الاولاد کو فروخت کرنے (جو لونڈیاں ماں بن چکی ہوں)، کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ داود کہنے لگے روا ہے۔ کیونکہ استقرارِ حمل سے قبل ان کی بیع کے جواز پر اجماع قائم ہو چکا ہے لہٰذا یہ اجماع تبھی ٹوٹ سکتا ہے جب اس کے خلاف بھی کوئی ایسا ہی اجماع ہو۔

البرذعی نے فرمایا استقرارِ حمل کے بعد اور وضعِ حمل سے قبل ان کی فروختگی کی ممانعت پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس اجماع سے تمسک واجب ہے اور اسے کسی دوسرے اجماع ہی کی بنا پر چھوڑا جا سکتا ہے[۱]۔

البرذعی نے داؤد پر یہ اعتراض بھی کیا تھا کہ آپ تقلید کو مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ہر عربی دان کو عام اجازت دیتے ہیں کہ وہ ظواہر کتاب و سنت سے استدلال کرے یہاں تک کہ عوام کالانعام کو بھی براہِ راست کتاب و سنت سے اخذ و احتجاج کرنے کی جرأت پیدا ہوتی ہے[۲]۔

اس جرأت آموزی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شخص فقیہ بن بیٹھا اور بہت سے لوگ اپنے عقائد

---

[۱] مقدمۃ النبذ از امام کوثری ص ۴۔

[۲] حوالہ مذکورہ

فاسدہ کی تائید میں ظواہر نصوص سے احتجاج کرنے لگے۔ خوارج ہی کو دیکھئے یہ بھی زحمت غور و فکر گوارا کئے بغیر ظواہر الفاظ سے استدلال کرنے لگے ہیں۔

۳۲۰۔ کیا اجماع کے خلاف داؤد بن علی کا قول معتبر ہے یا نہیں:۔ داؤد بن علی کے ان نظریات کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء ان کی زندگی میں اور ان کی موت کے بعد ان کے مسلک کے خلاف ڈٹ گئے اکثر علماء ان کے خلاف جمہور افکار کو خاطر میں نہ لاتے تھے یہاں تک کہ ان کی رائے ہیں اگر داؤد کا مسلک کسی مسئلہ میں دیگر علماء سے مختلف ہو تو اس سے اجماع کے منعقد ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابن سبکی ذکر کرتے ہیں کہ ان میں تین اقوال ہیں:۔

پہلا قول:۔ پہلا قول تو یہ ہے کہ داؤد اور ان کے اتباع کی مخالفت معتبر ہے خواہ ان کا قول مبنی بر نص ہو یا ان کی مخالفت اس مخالفت اس نص کی عدم موجودگی کی بنا پر ہو جس سے وہ استنباط کرتے ہیں۔

دوسرا قول:۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ان کی مخالفت بے کار ہے اور اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔ امام الحرمین اسی کے قائل ہیں۔

تیسرا قول:۔ ابن الصباح کہتے ہیں کہ داؤد بن علی کے اتباع کی مخالفت معتبر ہے اور اس کی موجودگی میں اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ بشرطیکہ ان کی مخالفت قیاس میں نہ ہو۔ جب ان کا قول قیاس جلی کے معارض ہو تو اس کی پرواہ نہ کی جائے گی۔[1]

۳۲۱۔ داؤد بن علی کی تصانیف:۔ مسلکِ داؤد کے متعلق علماء کی رائے کچھ بھی ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ مذہب شرق و غرب میں زندہ و تابندہ رہا۔ داؤد نے بہت سی کتابیں تصنیف کی تھیں جو ان کے مؤید دلائل و براہین پر مشتمل تھیں اور ان میں فقہی مسائل کے فروعات کے متعلق ان کے افکار و آراء بھی مندرج تھے۔ ان آراء کی اساس انہوں نے اپنے وضع کردہ اصولوں پر رکھی تھی۔ ظاہر ہے کہ کتابیں بذات خود ایک نہ مٹنے والے آثار ہیں۔ کسی مسلک کے اتباع و اعوان رخصت ہو جاتے ہیں مگر کتابیں باقی رہتی ہیں یہ فکری اعمال کا ایک دائمی ریکارڈ بنے اور علماء کی ایک زندہ

---

[1] طبقات ابن سبکی ج ۲ ص ۴۵۔

وجاویدیادگار ہے جو دنیا میں باقی رہتی ہے۔

شدید اعتراضات کے تیز و تند طوفاں میں داؤد کے مذہب کو صرف ان کی تصانیف ہی نے زندہ نہ رکھا بلکہ ان کے لائق فرزند ابوبکر محمد بن داؤد ان کی جانشینی کے فرائض ادا کرتے اور مسلک ظاہری کی طرف دعوت دیتے رہے۔ انہوں نے فقہ ظاہری کے اس ترکہ کو جو حدیث نبویہ کا ایک ایسے دور میں اکرام و احترام تھا جب کہ ہر طرف آراء فقہیہ اور تفریعات مذہبیہ کی گرم بازاری تھی۔ مزید براں وہ اس دور میں بھی حریت فکر و نظر کے علم بردار تھے جب کہ اہل مذاہب تقلید کی چار دیواری میں گھر کر رہ گئے تھے۔ اور کسی ایک مذہب سے وابستہ ہوئے بغیر کتاب و سنت کے دائرہ میں نہ آتے تھے۔

بنا بریں تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں ظاہری مسلک نے بلاد شرق میں بڑا فروغ پایا۔ یہاں تک کہ احسن التقاسیم کے مصنف کو کہنا پڑا۔

"چوتھی صدی ہجری میں فقہ ظاہری بلادِ شرق میں چوتھے فقہی مکتب خیال کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس کے علاوہ تین فقہی مذاہب شافعی حنفی اور مالکی تھے۔ گویا مشرق میں حنبلی مسلک کی نسبت ظاہری فقہ کا زیادہ چرچا تھا۔[1]"

پانچویں صدی ہجری میں قاضی ابن ابی یعلیٰ المتوفی ۴۵۸ھ آئے تو حنبلی مسلک کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ چنانچہ ظاہری فقہ نے رخت سفر باندھا اور حنبلی فقہ نے اس کی جگہ لے لی۔

جن دنوں ظاہری مسلک سرزمین مشرق میں بڑا نمایاں تھا اس دور میں بڑے بڑے جید علماء پیدا ہوئے جو افکار اسلامی میں بیش بہا اضافہ کا موجب ہوئے اور انہوں نے ایسے آراء کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کی جو کتاب و سنت کے چشمہ صافی سے ماخوذ تھے۔

۳۲۲۔ ظاہری فقہ اندلس میں:۔ جب مشرق میں ظاہری فقہ کا چراغ گل ہو گیا اور اس کی جگہ حنبلی مسلک نے لے لی تو اندلس میں اسے بڑا عروج حاصل ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اندلس میں اس کو فروغ دینے والے ابن حزم

---

[1] مقدمۃ النبذ از کوثری۔

تھے جن کے قلم و زبان میں بڑی طاقت تھی جب مشرق میں ظاہری فقہ نے قاضی ابن ابی لیلیٰ کے ہاتھ شکست کھائی تو ابن حزم مغرب میں بڑے زور دار طریقہ سے اس کی ترویج و اشاعت میں حصہ لینے لگے۔ ابن ابی لیلیٰ اور ابن حزم دونوں زبردست فقیہ تھے اور ایک ہی دور کی یادگار تھے۔ ابن ابی لیلیٰ ۴۵۸ھ میں فوت ہوئے جب کہ ابن حزم ۴۵۶ھ میں اپنے رب سے جا ملے۔ یہ دونوں اصحاب ایک ہی زمانہ میں جیا کئے جب ظاہری فقہ کا ستارہ مشرق میں غروب ہوا تو عین اسی وقت مغرب میں اپنی تابانی و درخشانی کے جوہر دکھانے لگا۔ ابن حزم اس کے محافظ تھے جو اس کی حمایت و حفاظت کا فریضہ بڑی مستعدی سے انجام دیتے تھے۔

۳۲۳۔ ظاہری فقہ کیونکر اندلس پہنچی: اب سوال یہ ہے کہ ظاہری فقہ کیوں کر نقل مکانی کر کے مشرق سے مغرب میں پہونچ گئی؟

اگرچہ مغرب میں ظاہری فقہ کی چنداں گرم بازاری نہ تھی تاہم سرزمین اندلس میں اس کی تخم ریزی ہو چکی تھی۔ بلکہ داؤد کی زندگی ہی میں ان کا مسلک و منہاج اندلس کی طرف منتقل ہونا شروع ہو گیا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں قرطبہ کے ممتاز علماء کی ایک جماعت علمی استفادہ کے پیش نظر عازم مشرق ہوئی۔ ان میں سے بعض علماء امام احمد اور ان کے معاصر داؤد بن خلف سے ملتے تھے۔

ان میں سے تین علماء وہ تھے جو ظاہری نہ تھے تاہم ان کے افکار و آراء بڑی حد تک اہل ظاہر سے ملتے جلتے تھے۔ مثلاً وہ اپنے افکار کو احادیث نبویہ اور اقوال و آثار سے استنباط کرتے تھے۔ انہوں نے ظاہری فقہ سے یہ بات اخذ کی تھی کہ کسی فقہی مذہب کے پابند نہ تھے اور براہ راست کتاب و سنت سے استفادہ کرتے تھے۔ ان تین علماء کے اسماء گرامی یہ ہیں:

(۱) بقی بن مخلد۔

(۲) ابن وضاح۔

(۳) اور قاسم بن اصبغ تھے۔

دونوں اول الذکر علماء نے مشرق کی طرف اس وقت رخت سفر باندھا جب کہ

داؤد ابھی بقید حیات تھے۔ تیسرے عالم یعنی قاسم بن اصبغ ان کے شاگرد تھے اور انہی کی ہموار کردہ راہ پر گامزن ہوئے۔ ہم ان کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

۴۲۳۔ بقی بن مخلد:- ابن حزم بقی بن مخلد اور ان کی تصانیف کی مدح و ستائش میں رطب اللسان رہا کرتے تھے۔ وہ یہاں تک کہتے تھے کہ اسلام میں ایسی کوئی کتاب کبھی تالیف نہیں ہوئی۔ وہ ان کی تفسیر کو ابن جریر کی تفسیر پر ترجیح دیتے تھے۔ بقی سرزمین مشرق میں وارد ہوئے اور امام احمد سے ملے تھے۔ امام موصوف آپ کے بڑے مداح تھے۔ ان کا علم اندلس کی طرف منتقل ہوا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ بقی داؤد سے بھی ملے ہوں گے۔ کیونکہ جب امام احمد سے ان کی ملاقات ثابت ہے تو داؤد سے بھی ملاقات ہوئی ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اکابر سِن وسال میں ایک دوسرے کے برابر یا لگ بھگ تھے۔ امام احمد کی ولادت ۲۰۰ھ میں ہوئی۔ ایک روایت کے مطابق داؤد بھی اسی سال پیدا ہوئے۔ لہٰذا بقی فقہ ظاہری سے آشنائی پیدا کی ہوگی اگرچہ اس کے پابند ہونے کا اعلان نہیں کیا تھا۔

جب بقی مراجعت فرما کر اندلس آئے تو وہاں پہونچ کر فقہ کی ایک جدید قسم کا بیڑا اٹھایا۔ اندلس میں فقہی معلومات کا دائرہ مالکی فقہ تک محدود تھا۔ بلکہ اندلسی لوگ مالکی فقہ کے علاوہ دیگر مکتبہ ہائے فقہ سے آشنا بھی نہ تھے۔ جب بقی مشرق کی سیاحت سے لوٹے تو اپنے ساتھ مشرق و مغرب کا نورِ علم اور حدیث نبوی کا عظیم ذخیرہ ہمراہ لائے۔ ان کی تشریف آوری سے اندلس مالکی فقہ کے دائرہ سے باہر نکل کر دار الحدیث بن گیا۔ پھر وہاں فقہ شافعی نے رواج پایا۔

بقی نے بڑا دشوار گذار راستہ اختیار کیا تھا۔ اس کے نتیجہ میں ان کو بعض معاصر علماء کے ہاتھوں بڑی تکلیف کا سامنا ہوا۔ اندلس میں اختلافی مسائل اور انوکھی غیر مانوس احادیث پر مشتمل جو کتب وہ لائے تھے ان کا وجود بعض اندلسی علماء پر بڑا ناگوار گذرا۔ انہوں نے سلطانِ وقت کو بھی ان کے خلاف آمادہ کیا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و احسان سے ان کو بچا لیا۔ ان کی مساعی جمیلہ رنگ لائیں۔ اندلس میں حدیث کا علم پھیل گیا۔ بقی نے وہ روایات لوگوں کو سنائیں اور فقہا کے اختلافی مسائل سے ان کو آشنا کیا۔

کثرت احادیث و اسانید سے وہ مواد تیار ہوا جس سے فقہ ظاہری کا خمیر اٹھا اور اس سرسبز و شاداب خطہ ارضی میں اس مسلک کی تخم ریزی ہوئی۔[1]

---

[1] نفح الطیب ج ۶ ص ۱۱۴۳ طبع الرفاعی ترجمہ بقی بن مخلد

بقی مجتہد تھے انہوں نے بہت سے مسائل میں اجتہاد سے کام لیا۔ وہ کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ ابن حزم نے اپنے رسالہ میں جو علماء اندلس کے ذکر و بیان پر مشتمل ہے اس کی تصریح کی ہے۔ ہم نے اس رسالے کا کچھ حصہ نقل کر دیا ہے خصوصاً وہ حصہ جس میں بقی کا ذکر پایا جاتا ہے۔ ہم نے اس جگہ تفصیلاً نقل کیا ہے۔ جہاں ہم نے ابن حزم کے شیوخ و اساتذہ اور اندلس کے علمی ماحول پر روشنی ڈالی ہے۔ بقی نے ۲۷۶ھ میں وفات پائی۔[1]

۳۲۵۔ ابن وضاح:۔ یہ امام حافظ ابوعبداللہ محمد بن وضاح بن بزیغ تھے۔ ان کا دادا عبدالرحمٰن الداخل کا مولی تھا۔ ابن وضاح بقی بن مخلد کے معاصر تھے، انہوں نے بھی بقی کی طرح مشرق کی سیاحت کی اور علم حدیث مشرق سے مغرب کو لائے۔ یہ دونوں قرطبہ میں سکونت پذیر تھے۔ ان دونوں کے تعلقات باہم بڑے ناخوشگوار تھے۔ دونوں کے تلامذہ بڑی کثرت سے تھے۔ ابن وضاح کے مشہور تلامذہ بقی کی مجلس میں حاضر نہیں ہوا کرتے تھے۔ بہت کم فقیہ ایسے تھے جو دونوں اکابر کی مجلسوں میں حاضر ہوتے ہوں۔ ابن وضاح حدیث نبوی کا بڑا اہتمام کرتے تھے یہاں تک کہ انہیں قرطبہ کا محدث شمار کیا جاتا تھا۔ البتہ ان میں بقی ایسی جامعیت اور وسعتِ علمی نہیں پائی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بقی پر رشک کیا کرتے تھے۔ ابن حزم نے بقی کی طرح ان کی مدح و ستائش نہیں کی۔

بہر حال حدیثِ نبوی کی نشر و اشاعت کی بناء پر ابن وضاح نے اندلس میں فقہ ظاہری کی بنیاد رکھ دی تھی کیونکہ اس فقہ کا اعتماد کلیتہً نصوص شرعیہ پر ہے۔ ابن وضاح ۲۸۶ھ میں نوے سال کی عمر میں فوت ہوئے۔[2]

۳۲۶۔ قاسم بن اصبغ:۔ بقی بن مخلد اور ابن وضاح کے بعد ان کے شاگرد قاسم بن اصبغ آئے۔ ان کا نام قاسم بن اصبغ بن محمد بن یوسف ہے۔ قاسم کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنہوں نے علم حدیث و آثار کے لئے سرزمین اندلس میں جگہ ہموار کی۔ اور اس طرح فقہ ظاہری کی بنیاد رکھی۔ انہوں نے علم حدیث بقی

---

[1] مقدمۃ النبذ۔

[2] نفح الطیب حاشیہ ج ۶ ص ۱۳ طبع الرفاعی۔

بن مخلد اور ابن وضاح سے حاصل کیا تھا۔ انہوں نے مشرق کی سیاحت بھی کی تھی۔ عراق میں داخل ہو کر علماء سے ملے۔ انہی علماء میں ابن قتیبہ اور الکامل کے مصنف المبرد بھی تھے۔ محدثین سے علم حدیث کا بھی استفادہ کیا۔ نقل کیا گیا ہے کہ یہ جب ۲۸۶ھ میں عراق آئے تو چند روز قبل امام ابو داؤد صاحب السنن نے وفات پائی تھی۔ انہوں نے ابو داؤد کی طرز پر حدیث کی ایک کتاب تالیف کی۔ اور اپنے اساتذہ سے حدیث کی تخریج کی۔ پھر اس کا اختصار کیا اور اس کا نام "المجتبیٰ" رکھا۔ یہ کتاب سات جلدوں میں ہے اس میں ۱۶۹۰ مسند احادیث درج ہیں۔

ابن اصبغ نے بھی احادیثِ احکام کے ساتھ بڑا اعتناء کیا تھا اور اس طرح فقہ ظاہری کی بنیاد رکھی۔ آپ نے ۳۴۰ھ میں وفات پائی۔

۳۲۷۔ اندلس میں ظاہری فقہ کی تخم ریزی:: ذکر کردہ تینوں اشخاص اور ان کے تلامیذ و رفقاء نے سرزمین اندلس میں احادیث رسول، فقہاء اربعہ کی فقہ اپنے مشرقی اسفار، وہاں کے علماء اور ان کے مذاہب کی نشر و اشاعت اور تشہیر کی بناء پر فقہ ظاہری کا سنگ بنیاد رکھا۔ بعد میں ایسے علماء منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے جو اعلانیہ ظاہری فقہ کو اپنانے لگے۔ ان میں اندلس کے ایک عظیم ترین قاضی اور وہاں کی ایک ممتاز ترین اور قوی الاثر شخصیت قاضی منذر بن سعید البلوطی تھے اب ہم قاضی موصوف کا کچھ حال بیان کرتے ہیں۔

۳۲۸۔ منذر بن سعید البلوطی:: منذر بن سعید اندلس کے بڑے خطیب تھے۔ ترنجہ کا وفد جب خلیفہ ناصر کے دربار میں حاضر ہوا تو منذر نے وہاں تقریر کی۔ ان کے بعد ابو علی القالی الامالی کا مصنف کھڑا ہوا اور بڑی گونج دار آواز میں تقریر کی۔ قاضی منذر کھڑے ہوئے اور فی البدیہہ اور فصیح و بلیغ تقریر کی کہ بڑے بڑے انشا پرداز بھی ایسی تقریر نہیں کر سکتے۔ سرزمین اندلس کے عظیم خطیب ہونے کے ساتھ ساتھ منذر قرطبہ کے قاضی بھی تھے۔ اپنی فصاحتِ لسان اور قوت جنان کے پہلو بہ پہلو آپ فیصلہ دینے میں بھی بڑے بے باک تھے۔ سچا فیصلہ کرتے اور کسی سے نہ ڈرتے۔ خلیفہ کے حق میں بھی ایک عام شخص کے حق میں بھی ایک عام شخص کی طرح فیصلہ صادر کرتے۔ احکامِ خداوندی میں ان کے نزدیک امیر و فقیر کی کوئی تمیز نہ ہوتی تھی۔[1]

---

[1] بیان کیا گیا ہے کہ خلیفہ ناصر کو اپنی ایک محبوب بیوی کے لئے ایک مکان کی ضرورت تھی۔

(باقی ص ۳۹۵ پر)

آپ محدث بھی تھے اور فقیہ بھی۔ آپ نے احکام القرآن اور کتاب الناسخ والمنسوخ نامی دو کتابیں تحریر کیں۔ انہوں نے ظاہری فقہ کی تائید اور فقہ ہائے اربعہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ علامہ مقری نفح الطیب میں لکھتے ہیں:۔

"منذر بن سعید متعدد علوم میں ماہر تھے۔ آپ پر داؤد بن علی کی مرتب کردہ فقہ الموسوم بفقہ الظاہری کا غلبہ تھا۔ منذر اس فقہ کو ترجیح دیتے اسکی

(بقیہ حاشیہ ص۳۹۴) چنانچہ اسے یتیم لڑکوں کا ایک مکان پسند آیا جن کو قاضی نے تصرفات سے منع کیا ہوا تھا۔ خلیفہ نے بیوی کی قوم کی طرف سے کچھ رقم لے کر چند آدمیوں کو یتیم لڑکوں کے وصی سے مکان خریدنے کے لئے بھیجا۔ وصی نے کہا اس میں قاضی کی اجازت ضروری ہے۔ خلیفہ نے قاضی منذر بن سعید کو مکان فروخت کرنے کے سلسلہ میں کہلا بھیجا۔ قاضی نے قاصد سے کہا۔ یتیم لڑکوں کی طرف سے مکان کی فروختگی چند ایک وجوہات کی بناء پر ہو سکتی ہے:۔

(۱) اگر یتیموں کو قیمت کی ضرورت ہو۔

(۲) مکان گرنے والا ہو۔

(۳) رشک کی بناء پر۔

جہاں تک پہلی وجہ کا تعلق ہے۔ یتیموں کو قیمت کی ضرورت نہیں۔ دوسری وجہ بھی موجود نہیں کیوں کہ مکان صحیح و سالم ہے۔ البتہ یہاں تیسری وجہ کا امکان ہے۔

اگر امیرالمومنین ان کو اتنی رقم دے دیں جس کی بناء پر وہ فروخت کرنے پر راضی ہو جائیں تو میں وصی کو مکان فروخت کرنے کا حکم دے دوں گا۔ ان کا یہ جواب خلیفہ تک پہنچا دیا گیا۔ خلیفہ نے کہا ہم مکان نہیں خریدنا چاہتے۔ قاضی نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں خلیفہ جبراً مکان پر قابض نہ ہو جائے اس نے مکان گرا کر ملبہ فروخت کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ خلیفہ کی پیش کردہ رقم سے زیادہ قیمت وصول ہوئی۔ خلیفہ نے پوچھا آپ نے مکان کیوں گرا دیا۔ قاضی نے کہا اس آیت پر عمل کرتے ہوئے:۔

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (نفح الطیب)

وہ کشتی سمندر میں کام کرنے والے چند مسکین آدمیوں کی ملکیت تھی۔ میں نے چاہا کہ اسے عیب دار کردوں۔ ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا جو جبراً تمام کشتیاں لے لیا کرتا تھا۔

کتابیں جمع کرتے اور اس کی تائید کے لئے احتجاج کیا کرتے تھے جب منصب قضا پر بیٹھتے تو مالکی فقہ کے مطابق فیصلہ کرتے کیونکہ اندلس میں یہی فقہ رائج تھی اور سلطان لوگوں کو اسی پر مجبور کرتا تھا۔"

یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ایک فقیہ کی حیثیت سے آپ بڑے دانشمند تھے اور منصب قضا پر فائز ہونے کی بنا پر عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے تھے۔ آپ کی فقہی دراسات کی اساس ظاہری فقہ پر رکھی گئی تھی مگر فیصلہ جات میں مالکی فقہ پر عمل کرتے تھے، کیونکہ خلیفہ کسی اور فقہ کے مطابق فیصلہ کرنے کی اجازت نہ دیتا تھا۔ اس طرح آپ اپنے فرائض منصبی کامل عدل و انصاف کی روشنی میں ادا کرتے تھے۔ منذر کی وفات ۳۵۵ھ میں ہوئی۔ ابن حزم ان سے بخوبی آگاہ تھے اور ان کے بیٹے سعید بن منذر سے مل چکے تھے۔ جو پیرانہ سالی کی عمر میں ۴۰۳ھ میں فوت ہوئے۔

۳۲۹۔ اندلس میں فقہ ظاہری کے اعوان و انصار:۔ خلاصۂ کلام چوتھی صدی ہجری میں سرزمین اندلس کے اندر فقہ ظاہری کی نصرت و حمایت کرنے والوں کی کمی نہ تھی۔ شاید اس اعتبار سے یہ فقہ حنفی و شافعی کے مقابلہ میں زیادہ خوش نصیب تھی۔ یہی وجہ ہے کہ تصنیف شدہ کتب کے علاوہ ابن حزم کو ایسے اساتذہ مل گئے تھے جن سے انہوں نے فقہ ظاہری کا درس لیا۔

ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ آپ نے مسعود بن سلیمان ابوالخیار المتوفی ۴۲۶ھ سے فقہ ظاہری کا درس لیا تھا۔ مسعود بن سلیمان ابوالخیار جن کا ذکر ابن حزم اپنے استاد کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ ابن حزم کے بڑے محبوب و مطلوب تھے۔ یہ حریت فکر و نظر سے بہرہ ور تھے اور کسی کے مقلد نہ تھے۔ یہ داؤد ظاہری سے متاثر اور ان کی فقہ پر عمل پیرا تھے۔ یہ بڑے منکسر مزاج بھی تھے اور ان کا خیال تھا کہ علم مہد سے لحد تک حاصل کرتے رہنا چاہئے گویا ان کا عمل اس قول پر تھا۔

لَا یَزَالُ الرَّجُلُ عَالِمًا مَا دَامَ یَطْلُبُ الْعِلْمَ فَاِذَا ظَنَّ اَنَّہٗ عَلِمَ فَقَدْ جَہِلَ۔

جب تک کوئی شخص تحصیل علم کرتا رہتا ہے اس وقت تک عالم رہتا ہے اور جب اپنے آپ کو عالم تصور کرنے لگتا ہے۔ اس وقت جاہل بن جاتا ہے۔

۳۳- ظاہری فقہ اور حدیث نبوی کا رابطہ:- یہ بیانات اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ظاہری فقہ کس طرح اندلس میں نفوذ کرتی چلی گئی۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری فقہ سنت نبوی کے جلو میں تدریجاً سرزمینِ اندلس میں داخل ہوتی چلی گئی۔ ظاہری فقہ کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ سنتِ نبوی کے سایہ میں چلتی اور بڑھتی رہی۔ کیونکہ اس کا سبھی اعتماد حدیث پر ہے اور اس کے عناصر اسی سے ماخوذ ہیں۔ ظاہر ہے کہ حدیث ایک ایسا سرچشمہ ہے جو فقہ ظاہری کی نصرت و تائید میں کبھی خشک نہیں ہونے پاتا۔ آخر کتاب اللہ تنہا کیونکر احکام فقہیہ کے فروعات کی کفیل ہو سکتی تھی بلکہ اسے ایک شارح اور مبلغ کی ضرورت تھی اور وہ حدیث نبوی ہے۔

ابنِ حزم نے اندلس میں ظاہری فقہ کا درس لیا۔ آپ کے شیوخ و اساتذہ اس کی حمایت و مدافعت کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ یہ اساتذہ اس دور کی حکومت میں بھی بڑا اثر و رسوخ رکھتے تھے اور داؤد بن علی کے مذہب کی مدافعت میں بھی انہوں نے بڑا اہم پارٹ ادا کیا۔ ان میں سے نمایاں ترین شخصیت منذر بن سعید تھے۔ آپ اعلانیہ ظاہری فقہ کی حمایت کرتے تھے۔ آپ ایک علمی شخصیت تھے اور قضاء و فقہ اور علم و خطابت میں ممتاز تھے۔ خلیفہ ناصر اور اندلس کے عوام ان کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

منذر کے بعد ایسے شیوخ منصّۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے جو فقہِ ظاہری میں خصوصی مہارت رکھتے تھے۔ انہی ممتاز فقہا میں سے مسعود بن سلیمان تھے جن سے ابن حزم نے استفادہ کیا۔ مسعود کے بعد فقہ ظاہری کا یہ ورثہ اس زبردست امام (ابن حزم) کی طرف منتقل ہو گیا۔

ظاہری فقہ کی حمایت و مدافعت کا فریضہ ایسے دور میں ابن حزم کو تفویض ہوا جب ان جیسی یگانۂ روزگار شخصیت کی ضرورت تھی۔ قاضی ابن ابی یعلیٰ نے مشرق میں اپنی شخصی قوت سے فقہ ظاہری کو مٹا کر وہاں حنبلی فقہ کو رواج دیا تھا اور اس طرح ظاہری فقہ کا چراغ مشرق میں گل ہو گیا۔ مشیت ایزدی اس امر کی مقتضی ہوئی کہ فقہ ظاہری کی حمایت کے لئے ابن حزم ایسے زبردست شخص کو کھڑا کیا جائے جو ایسے نازک

دور میں اس کی مدافعت کر سکیں۔

یہاں پہونچکر ہمارے لئے اصولِ ابن حزم کی تشریح و توضیح ضروری ہو جاتی ہے تاکہ ہم صحیح طور پر آپ کی فقہ اور آپ کا فقہی طرزِ فکر و نظر معلوم کر سکیں۔

---

۴۲ - ابن حزم کے فقہی اصول

۳۳۱ - اجتہاد و تقلید: ابن حزم نے ظاہری مذہب کو اس لئے اختیار کیا تھا کہ اہلِ ظواہر نہ اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں اور نہ کسی اور کی - یہ مذہب کتاب وسنت اور اجماع صحابہ کا مذہب ہے۔ اس میں کوئی کسی کی تقلید نہیں کرتا۔ بلاشبہ ابنِ حزم ایسا حریت پسند شخص جو دائرہ کتاب وسنت کے علاوہ دوسرے کسی فکری دائرہ میں محدود و مقید ہونا پسند نہیں کرتا۔ اسی قسم کے مذہب سے مطمئن ہو سکتا تھا۔ پھر آپ نے اجماع صحابہ کو حجت قرار دیا کیونکہ صحابہ کا اجماع کسی ایسے امر پر منعقد نہیں ہو سکتا جس کی کتاب وسنت میں کوئی دلیل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے براہِ راست آنحضورؐ کی زبان فیض ترجمان سے شرعی احکام کا علم حاصل کیا تھا۔ چونکہ یہی طرز و منہاج دینِ اسلام سے معلوم ہوا ہے۔ لہٰذا ابنِ حزم اسی کی پیروی کرتے ہیں اور اس میں کسی کی تقلید نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں یہ بات اسلامی بدیہیات میں سے ہے کیونکہ کتاب وسنت کے ساتھ احتجاج کرنے سے وہی شخص انکار کرے گا جو مذہب کا جوا گردن سے اتار دے گا۔ اگرچہ اسلامی ادوار میں منکرین سنت کے وجود کا پتہ چلتا ہے اور ان میں سے بعض نے امام شافعی سے مناظرہ بھی کیا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگ دین سے منحرف ہو چکے تھے۔ لہٰذا ان کی مخالفت نا قابلِ التفات ہے کیونکہ انہوں نے ایک ایسے مسلمہ قاعدہ سے انکار کیا ہے جس کا دین میں سے ہونا ضروری طور پر معلوم ہے۔

۳۳۲ - حرمتِ تقلید کے دلائل: ابن حزم نے ظاہری فقہ کو اس لئے گلے سے لگایا کہ آپ حرمتِ تقلید کے قائل ہیں۔ وہ دین کے کسی گوشہ میں بھی تقلید کی اجازت نہیں دیتے بلکہ بڑے مدلل طریقہ سے منع

تقلید کی دعوت دیتے اور تقلید کو ایک رد کئے جانے کے قابل بدعت قرار دیتے ہیں۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

اَلتَّقْلِيْدُ حَرَامٌ وَلَا يَحِلُّ لِاَحَدٍ اَنْ يَاخُذَ بِقَوْلِ اَحَدٍ مِنْ غَيْرِ بُرْهَانٍ۔[1]

تقلید حرام ہے۔ کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ وہ کسی دوسرے شخص کی بات بلا دلیل تسلیم کرے۔

ابن حزم تقلید کی حرمت پر دلائل پیش کرتے ہیں خواہ تقلید کا تعلق عقائد سے ہو یا اعمال سے۔ ان کے پیش کردہ دلائل آیاتِ قرآنیہ اجماع اور اہلِ علم کے آثار و اقوال پر مشتمل ہیں۔

قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) "اِتَّبِعُوْا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَآءَ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ"۔

جو کچھ تمہاری طرف تمہارے رب کی طرف سے اتارا گیا ہے اس کی پیروی کیجئے اور اس کے سوا دوسرے احباب کی پیروی نہ کیجئے تم بہت کم نصیحت حاصل کرتے ہو۔

(۲) "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَآءَنَا"۔

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ خدا نے اتارا ہے اس کی پیروی کیجئے تو وہ کہنے لگتے ہیں ہم تو اسی کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء کو پایا۔

(۳) تقلید نہ کرنے والوں کی مدح میں فرمایا۔

"فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ"۔

میرے ان بندوں کو بشارت سنا دیں جو کسی بات کو سن کر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جن کو خدا نے ہدایت سے بہرہ ور کیا ہے اور یہی لوگ دانشمند ہیں۔

(۴) "فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ"۔[2]

اگر تمہارے یہاں کسی بات میں جھگڑا پیدا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو بشرطیکہ تم اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

---

[1] النبذ ص ۵۲ [2] حوالہ مذکور۔

ان آیات میں ہمیں مامور کیا گیا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کی روشنی میں فیصلہ صادر کریں اور اولیا کی پیروی نہ کریں جو شخص تقلید کرتا ہے وہ اولیا کی پیروی کا مرتکب ہوتا ہے۔ مشرکوں کی اس بناء پر مذمت کی کہ وہ حق کی پیروی نہیں کرتے کیوں کہ ان کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنے آباء کی پیروی کرتے ہیں۔

تیسری آیت میں ان لوگوں کی مدح فرمائی جو اقوال کو جانچتے پرکھتے کسی کی تقلید نہیں کرتے بلکہ موازنہ و مقابلہ کے بعد اچھے اقوال پسند کر لیتے ہیں۔ چوتھی آیت میں حکم دیا کہ ہم اختلافی اقوال کو کتاب اللہ اور سنت رسول علیہ السلام پر پیش کریں اور رجحان سے زیادہ قریب ہو اس پر عمل کریں۔

۳۳۔ حرمتِ تقلید پر اجماعِ صحابہ:۔ جمیع صحابہ از اول تا آخر اور جمیع تابعین از اول تا آخر کا اس امر پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ ان میں سے کسی کے لئے یہ روا نہیں کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کے تمام اقوال کو تسلیم کر لیں اور کسی قول کو بھی ترک نہ کریں۔"

ابن حزم کی مراد یہ ہے کہ صحابہ و تابعین اس امر کے اظہار و بیان میں یک زبان ہیں کہ کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ وہ کسی عالم کی خدمت میں حاضر ہو اور بلا تمیز و تفرق اس کے تمام اقوال کی تقلید کرنے لگ جائے۔ مطلقاً ان کی جانچ پڑتال نہ کرے اس کے مذہب کو اپنا لے اور تمام امور میں اس کی پیروی کرے۔ وہ پیروانِ مذاہب کی ان الفاظ میں تردید کرتے ہیں۔

> "جو آدمی امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی یا ابن حنبل کے تمام اقوال سے احتجاج کرتا ہو حالانکہ وہ قوت و فکر سے بھی بہرہ ور ہو تو اسے جان لینا چاہئے کہ وہ تمام امت کے اجماع کا مخالف ہے اور مومنین کی راہ کو چھوڑ کر ایک اور راہ پر گامزن ہے۔ ہم ایسے مرتبہ سے خدا کی پناہ طلب کرتے ہیں۔"

ابنِ حزم اس قول میں اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ جن لوگوں میں اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو اور وہ صاحب نظر و ادراک ہوں تو ان کے لئے ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دئے بغیر کسی امام کے تمام اقوال کی پیروی کرنا روا نہیں۔ یہ ایک حق بات ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں۔

ابن حزم کا نظریہ یہ ہے کہ ایسی پیروی کرنے والا ائمہ اربعہ کے اقوال کا مخالف ہے۔ کیونکہ چاروں ائمہ ارشاد فرماتے ہیں کہ دلائل معلوم کئے بغیر ان کے اقوال سے احتجاج نہ کیا جائے۔ نیز اس لئے کہ چاروں ائمہ نے اپنی اور اغیار کی تقلید سے منع کیا تھا۔ لہٰذا ان کی تقلید کرنے والا ان کے اقوال کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

۳۳۴۔ ائمہ اربعہ کی نسبت صحابہ کبار تقلید کے زیادہ مستحق تھے:۔ ابن حزم اس پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کو تقلید کے لئے مختص کر لیا جائے جس طرح شیعہ نے اپنے ائمہ کو تقلید کے لئے مختص کر لیا۔ وہ لکھتے ہیں :۔

"صحابہ کبار مثلاً ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم اجمعین کو چھوڑ کر ائمہ اربعہ کی تقلید اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ یہ صحابہ بھی فقہاء تھے اور بہت سے فروعات کے بارے میں ان کے فتاویٰ منقول ہیں جب ائمہ اربعہ یا دیگر اکابر کی تقلید ناگزیر ہے تو بہتر یہ ہوگا کہ امیر المومنین عمر فاروق حضرت علی ابن عباس یا حضرت عائشہ کی تقلید کی جائے۔ اگر دینِ اسلام میں تقلید جائز ہوتی تو صحابہ کبار ائمہ اربعہ کی تقلید کی نسبت اتباع کے لئے اولیٰ و افضل تھے۔ جو لوگ ائمہ اربعہ کی طرف منسوب ہیں ان میں سے جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہو کہ وہ تقلید نہیں کرتا تو وہ دروغ گو ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو اقوال بھی امام کی طرف منسوب ہیں وہ ان کی تائید کرتا ہے۔ خواہ وہ قول اسے ابھی معلوم ہوا ہو اور وہ پہلے اس سے آشنا نہ ہو۔ اسی کا نام تقلید ہے[1]۔"

۳۳۵۔ کیا عامی شخص تقلید کر سکتا ہے؟:۔ جس شخص میں اجتہاد کے شرائط پائے جاتے ہوں یا وہ تہذیب و ثقافت کی بنا پر دلائل کا موازنہ کرنے پر قادر ہو اور کوئی بات بلا دلیل تسلیم نہ کرتا ہو اس کے بارے میں ابن حزم کا نقطۂ نظر درست ہے کہ اُسے کسی کو تقلید نہیں کرنا چاہئے۔ مگر ابنِ حزم یہ کہتے ہیں کہ ایک عامی شخص کے لئے بھی کسی کی تقلید روا نہیں۔

---

[1] النبذ ص ۵۵۔

وہ فرماتے ہیں:۔

"عامی کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی معین امام کی پیروی کرے۔ بلکہ جب وہ کسی پیش آمدہ حادثہ میں شرعی حکم معلوم کرنا چاہتا ہو تو اُسے چاہیئے کہ کسی ایک عالم کی تخصیص کیئے بغیر علماء سے اس کا حکم دریافت کرے۔ جب تک اس عالم کی دلیل اسے معلوم نہ ہو تب تک اس کا اتباع نہ کرے۔ تاکہ وہ دلیل کی پیروی کرے نہ کہ کسی شخص کی۔"

مندرجہ بالا نظریہ کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو دلائل انہوں نے یہ بات ثابت کرنے کے لئے دیئے ہیں کہ حق کا اتباع ذاتِ حق کے لئے ضروری ہے اور حق براہ راست خدا کے نازل کردہ کلام سے اخذ کرنا چاہیئے نہ کہ اولیاء کے توسط سے۔ یہ سب دلائل نصوص عامہ ہیں ان میں علماء اور عوام سب شامل ہیں۔ عالم اور عامی کے مابین فرق یہ ہے کہ عالم براہِ راست نصوص سے احکام معلوم کرتا ہے بشرطیکہ وہ اس صلاحیت سے بہرہ ور ہو ورنہ دیگر علماء سے دریافت کرے گا۔ اس کے برعکس عامی ہمیشہ اہلِ علم کا محتاج ہوگا۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ عامی کو ہمیشہ تقلید ہی کرنا چاہیئے۔ ان کی تردید میں فرماتے ہیں:۔

"جو شخص عامی کو تقلید کی اجازت دیتا ہے ہم اس سے دریافت کریں گے کہ وہ کس کی تقلید کرے؟ اگر وہ جواباً کہے کہ اپنے شہر کے عالم کی تقلید کرے۔ تو ہم دریافت کریں گے اگر اس کے شہر میں دو مختلف الخیال عالم ہوں تو پھر کیا کرے؟ آیا دونوں میں جس کی چاہے تقلید کرے؟ یہ تو ایک نیا دین ہوا۔ آخر ایک ہی دین میں اور ایک مسئلہ میں دو مختلف حکم کیسے ہو سکتے ہیں؟ ایک حرام اور ایک حلال اور لطف یہ کہ دونوں خدا کی طرف سے ہوں[1]۔"

---

[1] مقصود یہ ہے کہ جب دونوں عالموں میں اختلاف پایا جاتا ہو۔ ایک ہی چیز کو ایک حلال اور دوسرا حرام کہتا ہو۔ اب عامی شخص دونوں میں جسے چاہے گا بلا دلیل تسلیم کرے گا اور اسے درست سمجھے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی مسئلہ میں بہ یک وقت حرام و حلال دونوں کا فیصلہ کیا گیا۔ کیونکہ ایک عالم اسے حلال سمجھتا اور دوسرا حرام تصور کرتا ہے۔

پھر یہ امر موجب حیرت ہے کہ اندلس کے عوام پر امام مالک کی تقلید فرض ہو یمن میں امام شافعی کی تقلید اور خراسان میں امام ابو حنیفہ کی۔ حالانکہ ان کے فتاویٰ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ کیا یہ خدا کا دین ہے؟ بخدا اس نے یہ حکم ہرگز نہیں دیا بلکہ دین ایک ہے۔ خدا کا حکم بھی ایک ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

"وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا۔ اگر قرآن کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں وہ بڑا اختلاف پاتے۔

مگر وہ عامی اور سیاہ فام غلام جسے غانہ سے لایا گیا ہو اور اس کا نظیر و مثیل کوئی شخص جب مشرف باسلام ہو جائے وہ بخوبی جان لے گا کہ وہ اسلام میں داخل ہو چکا ہے اور اس نے اس ذات کا اقرار کر لیا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں۔ وہ شخص بلا شبہ اس دین اسلام میں داخل ہو گیا جسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے۔[1]

۳۳۶۔ ابن حزم کے نظریہ پر تنقید:۔ ابن حزم اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ عامی کے لئے تقلید روا نہیں۔ یہ بات محتاج غور و فکر ہے اور اکثر علماء نے اس پر تنقید کی ہے۔ ہمارے مرحوم دوست امام کوثری فرماتے ہیں:۔

"اہل ظاہر نے تقلید کے بارے میں جو خیال ظاہر کیا ہے اس سے دنیوی مصالح معطل ہو کر رہ جاتے ہیں اور امت کو وہ بات برداشت کرنی پڑتی ہے جو ناقابل تحمل ہے۔ منصوص اور متوارث امر یہ ہے کہ عالم اپنے علم پر عمل کرے اور جو عالم نہ ہو وہ علماء سے دریافت کرے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے
فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۔"[2]

یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ اہل ظاہر جو اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے کو تقلید سے منع کرتے ہیں امام کوثری اس پر تنقید نہیں کرتے۔ اگر عامی کے لئے بھی اجتہاد کرنا واجب قرار دیا جائے تو دنیوی مصالح معطل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اگر اسے درست

---

[1] النبذ ص ۵۶

[2] حوالہ مذکور۔

تصور کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عامی شخص دینی احکام کی طلب و تحقیق میں مشغول و منہمک ہو کر رہ جائے گا جس سے عمرانی مصلحتیں معطل ہو جائیں گی مگر ابن حزم اس سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عامی کو دو باتیں منع ہیں :

اوّل :- اول یہ کہ عامی کے لئے کسی معین امام کی تقلید کرنا ممنوع ہے۔ اس کی تقلید کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مذہب کی پیروی کرے اور کہے کہ وہ شریعت خداوندی ہے حالانکہ خدا کی شریعت وہ احکام ہیں جن پر کتاب و سنت مشتمل ہے۔

دوم :- عامی کے لئے دوسری بات یہ منع ہے کہ کتاب ، و سنت کی سند معلوم کئے بغیر کسی کے فتویٰ کو قبول کرے۔ اس کے مفتی کو یہ کہنا چاہیئے کہ یہ کتاب و سنت کا حکم ہے یا خدا نے ایسا فرمایا ہے۔ اگر مفتی کہے کہ یہ فلاں شخص کا قول ہے تو سائل کو ایسے مفتی سے فتویٰ لینا چاہیئے جو کہے کہ یہ خدا کا حکم ہے نہ کہ امام مالک، شافعی، احمد بن حنبل، داؤد یا امام جعفر صادق کا فتویٰ۔ بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن حزم عامی کو اس بات کی تکلیف نہیں دیتے جس کو وہ انجام دینے سے قاصر ہے تکلیف مالا یطاق اس بات میں ہے کہ وہ کتاب اللہ سے احکام معلوم کرے اور اپنے کام کاج کو چھوڑ کر کتاب و سنت سے احکام تلاش کرنے میں لگ جائے اور اس سے دنیا کا نظام مختل ہو جائے۔ ابن حزم کہتے ہیں :-

"عامی پر فرض ہے کہ مفتی جب فتویٰ دے تو اس سے پوچھے کہ آیا اللہ و رسول کا حکم یونہی ہے؟ اگر مفتی کہے کہ ہاں! تو عامی کے لئے اس حکم کا قبول کرنا ضروری ہوگا۔ اگر مفتی کہے کہ نہیں یا خاموش رہے یا ڈانٹ دے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کا قول ذکر کرے تو وہ کسی اور سے دریافت کرے۔ کیونکہ جس کا فہم زیادہ ہوگا اس کا اجتہاد بھی بڑھ کر ہوگا۔ عامی اس سے دریافت کرے کہ آیا آنحضورؐ سے یہ صحت کے ساتھ منقول ہے یا نہیں؟ پھر اس سے سند کے بارے میں پوچھے اور دریافت کرے کہ کیا یہ حدیث مرسل ہے؟ اور اس کا راوی ثقہ ہے یا نہیں؟ پھر اس سے اقوال کے متعلق دریافت، اور ہر قائل کی دلیل پوچھے اور اس طرح تدریجی

طور پر علم میں ترقی کرے[1]۔"

۲۳۷۔ عامی شخص کے مراتب:- ابن حزم کی رائے میں عامی کے کئی مراتب ہیں۔ ادنیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ مفتی فتویٰ دیتے وقت صراحتہً یہ بات کہے کہ خدا کا حکم یونہی ہے۔ جب اس کے علم میں کچھ اضافہ ہو جائے تو حدیث کی نص دریافت کرے۔ پھر اس سے آگے بڑھ کر سند کے بارے میں پوچھے پھر طبقہ اسانید کے متعلق سوال کرے۔ جب یہ بھی معلوم ہو جائے تو علماء کے اقوال دریافت کرے۔

کم درجہ عوام جن کی تعداد زیادہ ہے۔ اسی بات پر اکتفاء کرتے ہیں کہ مفتی کہ دے یہ خدا کا حکم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابن حزم عامی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے۔ بلکہ عامی سے اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں جو اس کی طاقت میں ہے اور جس سے مصالح معطل نہیں ہوتے۔ ابن حزم کا مقصد صرف یہ ہے کہ عامی اور اس کے دین کے درمیان اقوال امام کے وسائط حائل نہ ہو جائیں۔ اور اس کے اقوال کو دین نہ تصور کرنے لگے۔ عامی علماء سے اس بات کا فہم و شعور حاصل کرے کہ یہ خدا کا حکم ہے اور کسی امام کا حکم نہیں۔

ابن حزم کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کے دو فریق ہیں۔

(۱) ایک فریق وہ ہے جو علوم اسلامیہ کی تحصیل کے لئے اپنی مساعی کو وقف کر دیتا ہے ان کے اسباب اس امر کے متقاضی ہوتے ہیں کہ وہ کسی کے توسط کے بغیر کتاب و سنت سے احکام دریافت کریں۔ یہ ائمہ مرشدین کا گروہ ہے۔

(۲) دوسری قسم کے وہ لوگ ہیں جو علوم اسلامیہ پر اتنی توجہ نہیں دے سکتے تاہم بقدر ضرورت وہ پیش آمدہ مسائل و حوادث کے متعلق شرعی احکام دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ شرعی احکام ان لوگوں سے دریافت کریں۔ جنہوں نے علوم دینی کی تحصیل کے لئے اپنی عمریں کھپا دیں اور ہمہ تن ان کی تحصیل میں مشغول رہے ہوں۔ وہ علماء سے اپنی علمی وسعت کے مطابق دریافت کرتے رہیں۔ سوال کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ خدا کا حکم دریافت کریں نہ کہ کسی فقیہی

---

[1] النبذ ص ۵۶۔

مسلک کے بارے میں؟ نیز سوال کے لئے اس شخص کو منتخب کرنا چاہیئے جو شہر میں سب سے بڑا عالم ہو۔ یا علماء کے مرکز میں اس سے بڑا عالم اور کوئی نہ ہو۔ بنابریں ابن حزم اور ان علماء کے مابین کوئی جوہری فرق نہیں پایا جاتا جو تقلید کو جائز بلکہ عوام کے لئے واجب قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ابنِ حزم اس امر میں ان کے ہمنوا ہیں کہ عامی کے لئے کتاب و سنت سے احکام دریافت کرنے کے مکلف ہوں۔ تو لوگوں کے کام کاج معطل ہو کر رہ جائیں اور نظام عالم مختل ہو جائے۔ بلکہ تقسیم کار کے اصول کا تقاضا ہے کہ ہر کام کے لئے ایک گروہ مخصوص ہونا چاہیئے۔ عوام کی تخلیق اس لئے ہوئی ہے کہ یہ کائناتِ ارضی آباد رہے۔ ابن حزم بھی یہی کہتے ہیں۔ امامانِ دین یہ کہتے ہیں کہ عامی کا مذہب اس کے مفتی کا مذہب ہے۔ مفتی اسے بتا دے کہ یہ فلاں امام کا مذہب ہے لہٰذا اس پر عمل کیجئے۔ ابنِ حزم اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں۔

"مفتی کے لئے یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ خدا کا حکم ہے اس پر عمل کیجئے نہ یہ کہ یہ قولِ امام ہے۔"

گویا ابن حزم یہ شرط لگاتے ہیں کہ مفتی کا مجتہد ہونا ضروری ہے اور سائل کے لئے خدا کا حکم دریافت کرنا ضروری ہے نہ کہ کسی فقہی مسلک کا۔ جب عامی علمِ دین سے قدرے واقفیت رکھتا ہو تو وہ حدیثِ نبوی کے متعلق سوال کرے۔ اگر زیادہ علم رکھتا ہو تو اس کی سند کے متعلق دریافت کرے۔

۳۳۸۔ فقہ ظاہری کی خصوصیات:۔ ابن حزم نے ظاہری مسلک و منہاج کو اس لئے اختیار کیا تھا کہ اس سے اجتہاد کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا ہے جیسا کہ ہم نے ظاہری فقہ کی تاریخ میں بیان کیا ہے۔ یہ وہی مسلک ہے جو براہِ راست کتاب و سنت سے اپنی قوت اخذ کرتا ہے۔ نہ اس میں تکلیف سے کام لینا پڑتا ہے اور نہ تاویل سے۔ بلکہ الفاظ کا لغوی مفہوم لیا جاتا ہے۔ احکام کو معطل کرنے والے استخراج علل اور ان کی تعمیم کی ضرورت بھی لاحق نہیں ہوتی۔ لفظ میں حکم کا جو مفہوم ہوتا ہے وہ لے لیا جاتا ہے اور اس کے ظاہر سے آگے تجاوز نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ ظواہر کا رجحان و میلان خصوصی طور پر دین کے مصادرِ علیہا یعنی کتاب و سنت کی طرف ہوتا ہے اور ان کا یہ طرز و انداز دیگر علماء مجتہدین سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔

یہاں پہونچ کر یہ بتانا ہمارے لئے ازبس ضروری ہو جاتا ہے کہ قرآن و سنت سے

استخراجِ احکام میں ابنِ حزم کا طریقہ کیا تھا۔ فہم اجماع میں ابنِ حزم کا اپنا ایک خاص انداز ہے جو امام احمد کے طریقہ سے ہم آہنگ ہے۔ اور امام شافعی کے مسلک کے بہت قریب ہے۔

لہٰذا اب ہم ان تینوں چشمہ ہائے علمی کے متعلق بات چیت کریں گے۔ پھر قیاس تعلیلِ احکام اور اجتہاد بالرائی کی عام شکل و صورت کے متعلق ابنِ حزم کا موقف بیان کریں گے۔ نیز بتائیں گے کہ وہ دلیل کسے کہتے ہیں۔ اور دلیل اور قیاس میں کیا فرق ہے؟

اس کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ ابن حزم مجتہد مطلق تھے کسی مذہب کی جانب منسوب۔ نہ تھے تاکہ انہیں مجتہد منتسب یا مجتہد فی المذہب کہا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ ظاہر اپنے آپ کو اصحابِ مذہب نہیں کہتے تاکہ کوئی شخص ان کی طرف منسوب ہو سکے۔ بخلاف ازیں جو مسلک ان کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ نصوص سے استدلال کرتے اور فقہ کو اس کے چشمہ ہائے سہ گانہ سے اخذ کرتے ہیں۔ وہ تین چشمے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اور احکام کی عدم تعلیل پر ان کا اتفاق و اتحاد ہے۔ ان میں نہ کوئی تابع ہے اور نہ متبوع۔ ان میں کوئی کسی کی پیروی نہیں کرتا بلکہ سبھی انوار محمدی سے مستنیر و مستفیض ہوتے ہیں۔ داؤد اور ابن حزم کے مابین کوئی فرق و امتیاز نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ابن حزم داؤد کے تابع تھے تاکہ یہ کہا جا سکے کہ ابنِ حزم ان کی طرف منسوب تھے اور مجتہد مطلق نہ تھے۔

اب ہم یہ بتائیں گے کہ کتاب و سنت کے فہم و ادراک، ان سے استدلال کرتے اور ان کے ناسخ و منسوخ کے بارے میں ابن حزم کا موقف کیا تھا۔ مزید براں ان کے متعلقات بھی زیرِ بحث لائیں گے۔

۴۳- قرآن کریم

۳۳۹- فقہ اسلامی کے مصادر ابن حزم کی رائے میں:- ابن حزم لکھتے ہیں:-

"چار اصول ایسے ہیں کہ ان کے بغیر کوئی شرعی حکم معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

وہ یہ ہیں:-

(۱) قرآنِ کریم۔

(۲) حدیثِ رسول علیہ السلام جو دراصل خدا کی جانب سے ہوتی ہے۔ بشرطیکہ اس کے راوی قابلِ اعتماد ہوں یا حدیث متواترہ ہو۔

(۳) علماء امت کا اجماع۔

(۴) ان میں سے کوئی دلیل جس میں صرف ایک ہی احتمال پایا جاتا ہو"[1]

یہ ہیں ابنِ حزم کی رائے میں اسلامی فقہ کے مصادر و مآخذ۔ ان میں قرآن کریم اصل الاصول اور مصدر المصادر کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ وہی معجزہ کبریٰ ہے جس سے رسالتِ محمدی ثابت ہوئی۔ رسالت کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ قرآن خدا کی طرف سے ہے اس کی تمام مشتملات و مندرجات بھی منجانب اللہ ہیں۔ قرآنِ کریم میں بیان کیا گیا ہے کہ حدیث نبوی حجت ہے اور اس کا اخذ و اتباع واجب ہے۔ اسی سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوا۔ ان تینوں دلائل سے جس کا حجت ہونا معلوم ہوگا ہم اسے بھی شرعی دلیل کی حیثیت دیں گے۔ اسی بنا پر ابنِ حزم کہتے ہیں کہ قرآن شریعتِ اسلامیہ کی اصل ہے باقی اصول اسی کی روشنی میں معلوم کئے جاتے ہیں۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں:-

قرآن کریم میں احکامِ خداوندی کی اطاعت ہمارے لئے ضروری قرار

---

[1] الاحکام ج ا ص ۱۷

دی گئی ہے۔ آنحضورؐ کے اوامر کی اطاعت بھی لازم ہے بشرطیکہ اس حدیث کے راوی ثقہ ہوں۔ اسی طرح علماء اسلام کا جو اجماع بطریق تواتر ثابت ہو وہ بھی لازم الاطاعت ہے۔ خداوند کریم نے ان امور سہ گانہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع کی اطاعت لازمی قرار دی ہے۔ جب ہم نے ان تینوں دلائل میں غور و فکر کیا تو ان میں وہ امور بھی پائے کہ جب وہ جمع ہو جائیں گے تو ان سے ایک حکمِ منصوص کی بنا پڑے گی۔ یہ گویا چوتھی دلیل ہے مگر یہ سابقاً ذکر کردہ امور ثلاثہ سے خارج نہیں۔ مثلاً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ — ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے۔

اس سے نتیجہ نکلا کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ یہ الفاظ اپنے معنیٰ میں بالکل واضح ہیں اور ان میں کوئی ابہام و اجمال نہیں پایا جاتا ہے[1]

۳۴۰۔ فقہی مصادر کی تشریح و توضیح: اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں (۱) یہ کہ قرآن کریم مصدر المصادر کی حیثیت رکھتا ہے باقی تمام اصول اس سے مشتق و ماخوذ ہیں۔ یہ دینِ اسلام میں اصل الاصول ہے کیونکہ ہر اصل کا حجت ہونا قرآن ہی سے ثابت ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کی حجیت صریح قرآنی آیات سے ثابت ہے۔ قبل ازیں آپ کی رسالت قرآنی معجزہ اور اس کی صداقت و حقانیت سے ثابت ہو چکی تھی۔ یہ اصول ثلاثہ بعض اوقات کسی حکم اور اس کی اساس کو بیان کرتے ہیں جس پر وہ مبنی ہے۔ چنانچہ اصول ثلاثہ سے اخذ کردہ معنیٰ کی بناء پر ایک حکم کا استخراج کیا جاتا ہے۔ یہ اصل چہارم ہے اسے دلیل کہتے ہیں۔

درحقیقت ان اصول چہارگانہ کا مرکز و مرجع صرف نص ہے یا نص کے وہ معنیٰ جس پر سب کا اتفاق ہو۔ ابنِ حزم فرماتے ہیں:

"شرعی احکام صرف ان اصولِ اربعہ ہی سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ ان سب کا مرجع صرف نص ہے۔ ظاہر ہے کہ نصوص پر عمل درآمد واجب ہے۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۷۸۔

اوران کے معانی بتدریج جیسا کہ ہم نے بتایا ہے سمجھے جاتے ہیں[1]۔"

ابن حزم کی ذکر کردہ تدریجی ترتیب یہ ہے کہ قرآن کریم ان تمام مصادر کی اصل ہے اسی سے سنت و اجماع کا حجت ہونا معلوم ہوتا ہے اور ان سب سے مل کر دلیل ترکیب پاتی ہے۔ جو چوتھا مصدر رہے۔

۴۱۳۔ بیانِ قرآن:۔ ابن حزم واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور اس امت کے لیے بالکل واضح اور روشن ہے۔ جو اس کے احکام و شرائع کو معلوم کرنا چاہے تو وہ یا تو بذاتِ خود قرآن ہی میں ان کو واضح پائے گا یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح کی طرف رجوع کرے گا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ۔" — ہم نے آپ کی طرف قرآن کریم کو اتارا ہے تاکہ آپ نازل کردہ الفاظ کی وضاحت کر دیں۔

نبی کریم ہمیں ایک روشن شاہراہ پر چھوڑ گئے تھے۔ قرآنِ کریم کی ہر بات بذاتِ خود واضح ہے۔ یا دوسری آیت اس کی تشریح کر دیتی ہے یا سنت سے اس کا مطلب روشن ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں صرف دو متشابہات ہیں جو واضح نہیں (۱) حروف مقطعات جو سورتوں کے شروع میں مثلاً الم، حم، ص (۲) خداوند تعالیٰ کی قسمیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔ مثلاً وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا، نیز وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ طالب کے لیے عیاں ہے۔ بشرطیکہ وہ سمجھنا چاہے۔ وہ زبان کی باریکیوں کا ذوق آشنا ہو اور صحیح احادیث کا علم بھی رکھتا ہو۔ بنا بریں تشریح و توضیح کے اعتبار سے قرآن کی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) وہ آیات جو بذاتِ خود واضح ہیں اور حدیث نبوی سے ان کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔

(۲) وہ مجمل آیات جن کو قرآن ہی نے دوسرے مقام پر کھول کر بیان کر دیا ہے۔

(۳) وہ آیاتِ قرآنیہ جن کی تشریح حدیث نبوی سے کی گئی ہے۔

ہم مثالیں دے کر ان تینوں اقسام پر روشنی ڈالیں گے۔

---

[1] الاحکام ص ۶۹۔

۴۴۳-(ا) وہ آیاتِ قرآنیہ جو محتاج تشریح نہیں:- قرآنِ کریم کا وہ حصہ جو محتاج توضیح و تشریح نہیں بہت سا ہے۔ مثلاً وہ قرآنی قصص و حکایات جو خود بخود اپنے مفہوم میں واضح ہیں، بلکہ بعض واقعات کامل وضاحت و صراحت کی بنا پر حدیث نبوی کی بھی شرح و توضیح کرتے ہیں۔ مثلاً آنحضور کا یہ ارشاد گرامی:

"اے لوگو! میں تو صرف ایک انسان ہوں۔ وہ زمانہ کچھ دور نہیں کہ خدا تعالیٰ کا قاصد مجھے بلانے آجائے اور میں اس کی دعوت پر لبیک کہوں میں تمہارے اندر دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں۔ پہلی خدا کی کتاب ہے جو پیکر ہدایت و نور ہے۔ خدا کی کتاب کو تھام لو اور اس پر مضبوطی سے جم جاؤ۔ دوسرے میرے اہل بیت ہیں۔ میں تمہیں خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ ان سے اچھا سلوک کرنا"

اکثر لوگ اہل بیت سے بنی ہاشم مراد لیتے ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

"تقلید باطل ہے۔ لہٰذا کتاب و سنت کی روشنی میں یہ معلوم کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی کہ آنحضورؐ کے اہلِ بیت کون ہیں؟ قرآن کریم کا مطالعہ کرنے سے ہم یہ آیت کریمہ پاتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔

"اے ازواج النبی! تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو اگر تم خدا سے ڈرتی ہو تو ناز و انداز سے بات نہ کیجئے۔ کیونکہ اس سے وہ شخص جس کے دل میں کھوٹ ہے طمع کرنے لگ جائے گا۔ بات حسب دستور کیجئے۔ نیز اپنے گھروں میں ٹھیری رہیں اور دورِ جاہلیت کی طرح زیب و زینت کا اظہار نہ کیجئے۔ نماز قائم کیجئے زکوٰۃ ادا کیجئے اور اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کی اطاعت کرتے رہیئے۔ اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتے ہیں ——کہ اے گھر والو —— وہ تم سے پلیدی کو دور کر دے اور تمہیں اچھی طرح پاک کر دے۔ تمہارے گھر میں خدا کی جو آیات اور حکمت کی جو باتیں تلاوت کی جاتی ہیں وہ پڑھتے رہیئے۔ بے شک اللہ تعالیٰ مہربانی کرنے والے اور خبردار ہیں[۱]۔" (سورۂ احزاب)

---

[۱] الاحکام ج ۱ ص ۸۲-

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ اہلِ بیت سے مراد ازواج النبیؐ ہیں۔

ابن حزم قمطراز ہیں:۔

"نصوص کتاب و سنت سے آشکار ہوتا ہے کہ بنی ہاشم آلِ محمد اور آپ کے اقارب تھے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم کی نگاہ میں آل اور اہلِ بیت میں فرق ہے۔ اہل بیت آپ کی ازواج مطہرات ہیں اور آل محمد سے مراد آپ کے اقارب ہیں۔ سنت نے بیان کر دیا ہے کہ وہ بنو ہاشم ہیں۔

۳۔۴۳۔ قرآن کا بذاتِ خود واضح ہونا:۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قرآن کی تشریح ہمیشہ حدیث نبوی سے ہوتی ہے۔

اور قرآن فہمی کا یہی ایک طریقہ ہے۔ ابن حزم اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قرآن کی تشریح صرف حدیث نبوی ہی سے ہوتی ہے۔ کیوں کہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"وَاَنزَلنَا اِلَيكَ القُرآنَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيهِم" — ہم نے آپ کی طرف قرآنِ کریم اتارا تاکہ آپ اسے واضح کر دیں۔

تو ہم اسے کہیں گے کہ آپ نے جو آیت ہمارے سامنے تلاوت کی ہے اس میں کہیں یہ بات مذکور نہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحیِ غیر متلو سے قرآن کے معانی واضح کرتے تھے بلکہ اس آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن آپ پر اس لئے اتارا گیا ہے کہ آپ اسے لوگوں کے سامنے واضح فرما دیں۔ ظاہر ہے کہ وضاحت کلام ہی سے ہوتی ہے جب آپ نے اسے تلاوت کیا تو خود بخود اس کا مطلب روشن ہو گیا۔ جب قرآن اظہارِ مطالب و معانی میں مجمل ہوتا ہے تو آنحضورؐ وحیِ متلو یا غیر متلو سے اس کا مطلب بیان کرتے

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"فَاِذَا قَرَأنَاهُ فَاتَّبِع قُرآنَهُ ثُمَّ اِنَّ عَلَينَا بَيَانَهُ" — جب ہم ایک مرتبہ پڑھا دیں تو آپ مکرر اس کی تلاوت کریں۔ پھر اس کی وضاحت کرنا ہمارے ذمہ ہے۔

اس آیت کریمہ میں فرمایا کہ قرآن کی توضیح و تشریح خداوند کریم نے اپنے ذمہ لی ہے۔

پھر ابن حزم اس امر کے درپے اثبات ہوتے ہیں کہ قرآن بذات خود جلی و روشن ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ ایسی آیات پیش کرتے ہیں جن سے قرآن کا مطلب واضح ہوتا ہے، مثلاً۔

۱۔ یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا — اللہ تعالیٰ تمہارے لئے واضح احکام بھیجتے ہیں مبادا تم گمراہ ہو جاؤ۔

۲۔ تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ" — قرآن کریم ہر چیز کو واضح کرتا ہے۔

قرآنِ کریم کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی اکثر آیاتِ بینات محتاج تشریح نہیں ہیں مثلاً میراثِ اولاد، میراث زوجین، حدّ قذف، آیتِ لعان و دیگر واضح آیاتِ کریمہ جن کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

۴۴۳۔ (۲) آیاتِ قرآنیہ کی دوسری قسم: دوسری قسم کی وہ آیاتِ قرآنیہ ہیں جو محتاج تشریح و توضیح قرآن ہی میں موجود ہوتی ہے۔ ایک جگہ ایک مسئلہ مجملاً مذکور ہوتا ہے اور دوسرے موقع پر تفصیلاً۔ ابنِ حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

" لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِیْضَةً۔" — اگر تم عورتوں کو چھونے اور مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

سورہ الطلاق میں اسی مسئلہ کو تفصیلاً ذکر کیا۔ چنانچہ طلاق کا وقت بتایا۔ سورہ بقرہ میں اس پر مزید روشنی ڈالی اور اس کے واقع ہونے کا طریقہ ذکر کیا۔

حق یہ ہے کہ قرآن کا اولین شارح و ترجمان خود قرآن ہے۔ لہٰذا مجملاتِ قرآن کی توضیح پہلے قرآن ہی سے تلاش کرنا چاہیے اگر معرفت کا امکان نہ ہو تو طالب راغب حدیث نبوی کا رُخ کرے جو قرآن کی مفسّر ہے۔ بس ابنِ حزم کا نظریہ اس ضمن میں صدق و صواب کا حامل ہے۔

۴۴۵۔ آیات قرآنیہ کی تیسری قسم: آیات قرآنیہ کی تیسری قسم وہ ہے جو مجمل ہوں اور حدیث سے ان کی تفسیر ہوتی ہو۔ ایسی آیات بہت سی ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا حکم قرآن میں مجملاً وارد ہوا۔ آنحضورؐ نے زکوٰۃ کی حقیقت و ماہیت بتائی۔ اسی طرح آپ نے صفاتِ نکاح اور حج پر روشنی ڈالی[1]۔ نماز کا حکم بھی مجمل تھا، سنّتِ نبوی نے اس کی

[1] الاحکام ج ا ص ۸۰۔

تشریح کی مثلاً فرمایا:-

"صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو ایسے نماز پڑھو۔

قرآن میں ایسے مجمل احکام بہت سے ہیں جن کی تفسیر حدیث سے معلوم ہوئی۔ یا مطلق آیات کو حدیث سے مقید کر دیا اور عام کی تخصیص کر دی خلاصہ کلام حدیث نبوی قرآن کی شارح اور اس کے مجملات کی ترجمان ہے۔

۴۷۳۔ قرآن کریم کی صراحت و وضاحت کے درجات:

ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن کریم بذات خود اظہارِ مطالب میں واضح ہے یا حدیث نبوی اور اجماع مبنی بر حدیث سے اس کے معانی نکل کر سامنے آجاتے ہیں۔ مگر بات یہ ہے کہ سب لوگ قرآن کے فہم و ادراک میں یکساں نہیں اور ان میں بڑا فرقِ مراتب پایا جاتا ہے۔ قرآن کا کچھ حصہ سب لوگوں کے لئے واضح ہے۔ اس کے فہم و شعور اور فہم قرآن کی توفیق ربانی کے مطابق بعض کی سمجھ میں آتے ہیں اور بعض اس کے ادراک پر قادر نہیں ہوئے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:-

"بیان قرآن وضاحت و صراحت کے اعتبار سے مختلف ہے۔ اس کا کچھ حصہ روشن ہے اور کچھ پوشیدہ۔ قرآن کے فہم و ادراک میں لوگوں کے مختلف درجات ہیں۔ بعض سمجھ لیتے ہیں اور بعض سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ حضرت علی کا فرمان بھی یہی ہے۔ الاّ یہ کہ خداوند کریم کسی کو خصوصی فہم و ادراک سے نوازیں۔ حضرت عمر ایسے عالم جلیل الشان آیت کلالہ کو نہ سمجھ سکے۔ فوت ہوتے وقت آپ نے اعتراف فرمایا تھا کہ وہ اس آیت کے ادراک سے قاصر ہیں حالانکہ دیگر صحابہ نے اسے سمجھ لیا تھا۔ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمر کو عتاب فرمایا تھا کہ یہ آیت اپنے مطلب میں واضح ہے۔ اسی طرح حضرت عدی بن حاتم اس وہم میں مبتلا ہو گئے تھے کہ قرآن میں سیاہ اور سفید دھاگہ سے مراد معروف دھاگہ ہے۔ یہاں تک کہ قرآن میں اس کی وضاحت نازل ہوئی کہ فجر کا دھاگہ مراد ہے۔ حضرت عدی کے سوا دوسرے لوگ خود بخود سمجھ گئے تھے کہ اس سے فجر مراد ہے۔ اسی طرح ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ اس غلط فہمی

کاشکار تھے کہ جہاد میں شرکت نہ کرنے کی بنا پر وہ قابل ملامت ہیں۔ خداوند کریم نے "غَیْرُ اُوْلِی الضَّرَرِ" کے الفاظ نازل کر کے ان کے وہم کا ازالہ فرمایا۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ رفع حرج پر مشتمل دوسری آیات سے خود بخود سمجھ گئے تھے کہ مریض اور اندھا شخص اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دینا چاہتے۔"

یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ قرآن کریم بڑی روشن اور اپنے مطالب و معانی میں بڑی کھلی ہوئی کتاب ہے۔ اگرچہ انسانی اذہان و قلوب اس کے فہم و ادراک میں مساوی نہیں۔ فہم انسانی کے مختلف درجات ہیں اور ان کے میلانات بھی جداگانہ نوعیت کے ہیں۔ بعض اوقات ایک بڑا ذہین و فطین آدمی ایک بات سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اور دوسرے لوگ بآسانی اسے سمجھ جاتے ہیں۔

۳۴۷۔ بیان کے انواع و اقسام:۔ ابن حزم بیان کے تین انواع کو معتبر سمجھتے ہیں (۱) استثناء (۲) تخصیص (۳) تاکید۔

ہم بیاناتِ ثلاثہ کی مختصر تشریح کرتے ہیں:۔

ابنِ حزم استثناء کو بھی بیان کی ایک قسم تصوّر کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے۔

اِنَّا مُهْلِكُوْا اَهْلَ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ اِنَّ اَهْلَهَا كَانُوْا ظٰلِمِيْنَ۔ قَالَ اِنَّ فِيْهَا لُوْطًا قَالُوْا نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَنْ فِيْهَا لَنُنَجِّيَنَّهٗ وَاَهْلَهٗ اِلَّا امْرَاَتَهٗ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِيْنَ۔	ہم اس بستی والوں کو ہلاک کر دینا چاہتے ہیں کیونکہ اس کے رہنے والے ظالم ہیں۔ کہا اس بستی میں لوط بھی ہیں وہ کہنے لگے ہمیں معلوم ہے کہ اس میں کون رہتا ہے ہم ان کو اور اُن کے گھر والوں کو نجات دیں گے مگر ان کی بیوی پیچھے رہنے والوں میں ہوگی۔

اس آیتِ کریمہ میں بیان استثناء اور بیان تخصیص دونوں پائے جاتے ہیں۔ صدرِ آیت سب آلِ لوط کو شامل تھا۔ آیت کے آخری ٹکڑا نے ان کو نکال دیا اور عورت کو مستثنیٰ قرار دیا پس یہ استثناء ہوا۔

اسی طرح یہ آیت بھی بیانِ استثناء کی مثال ہے:۔

لہ الاحکام ص ۸۸۔

وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِھِمْ اَوْمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ۔

مومن وہ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں سوائے اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے۔

جو شرمگاہیں ممنوع تھیں ان میں سے بیویوں اور لونڈیوں کو مستثنیٰ قرار دیا[1]۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم استثناء کو بیان بھی سمجھتے ہیں اور تخصیص بھی۔ استثناء کو بیان سے تعبیر کرنا اگرچہ درست ہے تاہم اس میں کچھ تسامح پایا جاتا ہے۔ کیونکہ استثناء کلام کا ایک جزو ہے اور اس میں بیان بھی پایا جاتا ہے۔ مگر اسے تخصیص قرار دینا خلاف احناف ہے۔ حنفیہ کا نقطہ نظر لغت عرب سے میل کھاتا ہے۔ کیونکہ استثناء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حرف استثناء کے بعد جو کلام واقع ہوا ہے۔ اصل کلام وہی ہے۔ استثناء میں ہمیشہ نفی و اثبات دونوں ہوتے ہیں۔ اس میں حرف استثناء کے مابعد کی نفی اور ماقبل کا اثبات ہوتا ہے۔ بشرطیکہ حرف استثناء کا ماقبل مثبت ہو اور منفی نہ ہو۔ اگر اس کا ماقبل منفی ہو تو پھر اس کے برعکس ہوگا۔

مثلاً یہ آیت کریمہ:

لَنُنَجِّیَنَّهٗ وَاَهْلَهٗۤ اِلَّا امْرَاَتَهٗ

اس آیت میں حضرت لوط علیہ السلام اور ان کے اہل و عیال کے لئے نجات کا اثبات اور ان کی بیوی سے نجات کی نفی ہے۔ چونکہ علماء لغت کے بیان کے مطابق استثناء کا صرف وہی حصہ کلام ہوا کرتا ہے جو حرف استثناء کے مابعد ہو لہٰذا اسے حنفیہ کی رائے میں تخصیص نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ تخصیص سے مراد یہ ہے کہ ایک لفظ بذات خود عام ہو پھر کسی مستقل دلیل سے اس کی تخصیص ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ استثناء کے ہوتے ہوئے کلام میں عموم نہیں ہوتا۔ کیونکہ کلام کا مقصود اس کے اجزاء کے مجموعہ سے سمجھ میں آتا ہے۔ لہٰذا ایک قول کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے کہ ایک مبہم ہو اور دوسرا واضح۔ اس لئے کہ دونوں اجزاء ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے۔

۴۸۳۔ نسخ و تخصیص کے مابین فرق و امتیاز:۔ ابن حزم تخصیص کو بھی بیان قرار دیتے ہیں تخصیص کا

---

[1] الاحکام ص ۸۸

مطلب علماء اصول کی نگاہ میں یہ ہے کہ عام کے لفظی معنی مراد نہیں بلکہ آغاز کار ہی میں اس سے خاص مفہوم مراد ہے۔ امام شافعی نے اپنی کتاب الرسالۃ میں اس کی تصریح کی ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ تخصیص کے یہ معنی نہیں کہ عموم کے تقاضا کی بنا پر اس کے سب افراد پہلے اس میں داخل ہو گئے تھے اور پھر تخصیص کئے جانے پر خارج ہو گئے بلکہ شروع ہی سے لفظ عام خاص معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ تخصیص اور نسخ کے مابین یہی فرق پایا جاتا ہے۔

نسخ کے معنی ہیں حکم کے پائے جانے کے بعد اس کو اٹھا دینا۔ بنا بریں ابن حزم کے نزدیک تخصیص استثناء کی مانند ہے کیونکہ عام سے بعض افراد مراد ہوتے ہیں۔ ابن حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہیں کہ پہلے سب مشرک عورتوں سے نکاح کرنے کی ممانعت نازل ہوئی پھر اہل کتاب سے نکاح جائز قرار دیا گیا۔ گویا عورتوں سے ان کو خاص کر لیا گیا ہے اس کی مثال یہ بھی ہے کہ حدیث میں تازہ کھجوروں کی خرید و فروخت خشک کھجوروں سے منع کی گئی ہے پھر اس سے العرایا[1] کو مستثنیٰ کرکے ان کی رخصت دے دی بشرطیکہ یہ خرید و فروخت پانچ وسق (ایک عربی پیمانہ) سے کم مقدار میں کی جائے۔

ابن حزم نسخ تخصیص اور استثناء کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نسخ کے معنی ہیں حکم۔ یا اس کے کچھ حصہ کا اٹھ جانا۔ نسخ و تخصیص میں فرق یہ ہے کہ جہاں بھی ان دونوں میں سے کوئی پایا جاتا ہے۔ خداوند کریم نے کسی دور میں بھی بنا بر عموم اسے ہمارے لئے لازمی قرار نہیں دیا۔ مثلاً مشرکات سے نکاح کی حرمت اس میں اہل کتاب کی عورتیں شروع ہی سے داخل نہ تھیں۔ اسی طرح عرایا کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف نسخ میں ہم اس کے عموم پر اس وقت تک عمل پیرا رہتے ہیں۔ جب تک

---

[1] العرایا سے مراد یہ ہے کہ کھجور کے درختوں پر جو تازہ کھجوریں ہوں ان کی خرید و فروخت خشک کھجوروں سے کی جائے۔ بعض حنابلہ، شافعی اور مالکی اسے جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جس شخص کے پاس تازہ کھجوریں نہ ہوں بلکہ خشک ہوں اسے فائدہ پہونچتا ہے اور وہ تر کھجوریں لے لیتا ہے۔ احناف کے نزدیک یہ ناروا ہے کیونکہ اس میں ربا ہے۔ اہل ظاہر پانچ وسق سے کم مقدار میں اس بیع کو جائز سمجھتے ہیں (مصنف)

اس کا اس کے کچھ حصہ کا بطلان نازل نہیں ہوتا، جیسا کہ آگے چل کر ہم باب النسخ میں بیان کریں گے۔[1]

۳۴۹- انواعِ بیان کی تیسری قسم تاکید: یہ ہے تخصیص اور اس کے ابوابِ بیان میں سے ایک خاص باب ہونے کے وجوہ و اسباب!

انواعِ بیان کی تیسری قسم تاکید ہے۔ تاکید کی بناء پر تخصیص کے تمام احتمالات ختم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ عام مؤکد میں سب افراد داخل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم تاکید کو بیان کی قسم قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

"تاکید انواعِ بیان میں سے ایک نوع ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

"تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ"۔ یہ پورے دس ہیں۔

نیز فرمایا:۔

فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً (خدا کی میقات کامل چالیس راتوں تک پوری ہو گئی۔

اس سے قبل تیس[۳۰] اور دس[۱۰] (چالیس) راتیں فرمایا تھا پھر اس کی یوں تاکید فرمائی۔[2]

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بیان کا کسی زائد چیز پر مشتمل ہونا جو قبل ازیں نص میں موجود نہ ہو ضروری نہیں ہے نہ یہ ضروری ہے کہ یہاں آیت موضح اور اس کا شارح ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ایسی تاکید پائی جاتی ہو جس سے جملہ احتمالات ختم ہو جاتے ہوں۔ اگرچہ وہ الفاظ میں ظاہر نہ ہو۔ ابن حزم دونوں مثالیں ذکر کرنے کے بعد ان لوگوں پر سخت تنقید کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے ہمیں حساب سکھانے کے لئے تیس[۳۰] اور دس[۱۰] علیحدہ علیحدہ ذکر کئے اور دوسری جگہ ان کو یکجا کر کے چالیس فرمایا۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ ایسے لوگ افتراء پرداز ہیں۔ بنی نوع انسان حساب اس وقت بھی جانتے تھے جب قرآن دنیا میں نازل نہیں ہوا تھا۔ وباللہ التوفیق۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۸۰

[2] حوالہ مذکور ص ۸۹

۳۵۰۔ بعض انواعِ بیان کا مذکور نہ ہونا:۔ یہ ہیں بیان کے اقسام ابن حزم کی نگاہ میں! ابن حزم نے تقلیدِ مطلق اور تفصیل مجمل کا ذکر نہیں کیا۔ اگرچہ وہ بھی انواع بیان میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے یہاں کے صرف تین اقسام کا ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقسام ثلاثہ محتاج تنبیہ ہیں۔ ابن حزم یہاں کے صرف انہی اقسام سے تعرض کرتے ہیں جو تنبیہ و شرح کے محتاج ہیں جو ایسے نہ ہوں وہ انہیں نظر انداز کر دیتے ہیں کیونکہ وہ خود ظاہر ہیں اور ان کے بیان کی حاجت نہیں

۳۵۱۔ تاخیرِ بیان میں علماء کا اختلاف:۔ بیان کے یہ دونوں اقسام یعنی استثناء اور تاکیدِ کلام میں ساتھ ہی مذکور ہوتے ہیں لہٰذا یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ آیا انہیں مبیّن سے پیچھے لا سکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ ان کی تاخیر کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ ابنِ حزم کا نقطہ نظر استثناء کے بارے میں اس سے مختلف ہے۔

وہ بیان جو تخصیصِ مستقل پہ مشتمل ہو۔ محتاج نظر و تامل ہے۔ حنفیہ کی رائے میں پیچھے لانا درست نہیں بلکہ اسے اس عام کے ساتھ مقرون و متصل ہونا چاہئے جس کی وہ تخصیص کرتا ہے کیونکہ وہ بیان ہے اور بیان مبیّن سے جدا نہیں ہو سکتا۔

اگر بیان تخصیص کو مؤخر کر دیا جائے تو وہ نسخ بن جائے گا۔ کیونکہ عام جب بلا تخصیص نازل ہوا تو وہ تمام افراد کو محیط ہوگا۔ مخصّص کے آنے سے یہ عموم باقی نہیں رہے گا۔ لہٰذا یہ نسخ کہلائے گا نہ کہ تخصّص۔ البتہ ابن حزم عام قابلِ تخصص کو مجمل کے قبیل سے شمار کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مفصّل کی تاخیر مجمل سے درست ہے۔ یہ بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ بیان عمل کے وقت سے متاخر نہیں ہو سکتا۔ ابنِ حزم مسئلہ زیر بحث میں مختلف علما کے اقوال نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

" انواعِ بیان کی ایک نوع میں علماء کا اختلاف ہے۔

(۱) ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ پہلے مجمل وارد ہوتا ہے پھر مفسّر۔

(۲) دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ دونوں اکٹھے وارد ہوتے ہیں۔

(۳) تیسرے گروہ کا نظریہ یہ ہے کہ مجمل و مفسّر ایک دوسرے کے آگے بھی آ سکتے ہیں اور پیچھے بھی۔ دونوں یکجا بھی وارد ہو سکتے ہیں۔

ہم تیسرے گروہ کے ہمنوا ہیں۔ البتہ اتنی بات ہے کہ وقتِ عمل سے بیان

کا پیچھے رہنا درست نہیں۔

یہ درست نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیان کے وارد ہونے کے بعد ایک لمحہ کے لئے بھی اسے متاخر کریں۔ ہم اس کے قائل نہیں کیونکہ یہ عقل کے منافی ہے۔ وجوبِ عمل کے وقت سے بیان کا متاخر ہونا اس لئے درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَھَا۔ خدا تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے۔

یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ جس بات سے ہم آشنا نہ ہوں اس پر عمل بھی نہیں کر سکتے۔ آنحضور کو تاخیر بیان کی اجازت اس لئے نہ تھی کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:-

یَا اَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ۔ اے رسول (علیہ السلام)، جو کچھ آپ کی طرف اتارا گیا ہے اسے خوب پہنچا دیجئے اگر آپ نے ایسا نہ کیا ایسا نہ کیا تو تبلیغ کا فریضہ ادا کرنے سے قاصر رہے۔

اگر نبی کریم بیان کے وارد ہوتے وقت ذرا بھی تاخیر کرتے تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ آپ نے وہ حکم پہنچایا نہیں۔ اگر آپ احکام نہ پہنچاتے تو عاصی ٹھیرتے اور آپ کو عاصی ایک جاہل کہہ سکتا ہے جو ترکِ تبلیغ کی بنا پر آپ کی معصیت کا قائل ہے وہ اجماع کی بنا پر کافر ہے[1]۔"

۳۵۲۔ تقدیم و تاخیر بیان کے جواز کے دلائل:-

ابن حزم بیان کی تقدیم و تاخیر دونوں کو درست تصور کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے پابند نہیں ہیں اور نہ وہ کسی کے سامنے مسئول اور جواب دہ ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَھُمْ یُسْئَلُوْنَ۔ خدا تعالیٰ کو اس کے افعال کے بارے میں پوچھا نہیں جاتا۔ البتہ لوگوں سے باز پرس کی جا سکتی ہے۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۸۴

جو شخص یہ کہتا ہے کہ مفسَّر اور مفسِّر کا باہم مقرون و متصل ہونا ضروری ہے وہ خدا پر اس چیز کو لازم ٹھیراتا ہے حالانکہ کسی کے الزام سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو جاتی۔

ثانیاً ابن حزم کا اعتماد اس امر پر ہے کہ نمازیں بالتفصیل مکہ مکرمہ میں مشروع ہو چکی تھیں پھر مدینہ آکر متعدد آیات میں مجملاً نمازوں کا ذکر کیا۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ — نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

انبیاء کرام مثلاً موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام کے احوال و قصص بعض آیات میں تفصیلاً اور بعض میں اجمالاً بیان کئے۔ اور یہ منشائے ایزدی کے مطابق ہے۔ نہ کہ کسی کے لازم کرنے سے۔

ابن حزم معترضین کے اعتراضات پیش کر کے ان کی تردید کرتے ہیں۔ آیت کریمہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" سے متعلق معترضین کا مفروضہ سوال پیش کرتے ہیں کہ حدِ سرقہ کا اجراء اس صورت میں ممکن ہے جب اس نصاب کا علم ہو جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص آیت قرآنی "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" سنتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا نفاذ تب ممکن ہے۔ جب یہ بیان کر دیا جائے کہ یہ غیر شادی شدہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ نیز جو شخص حرمتِ رضاعت والی آیت سنتا ہے تو اس حرمت کا اجراء تبھی ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو کہ حرمت کا اثبات دودھ پینے کی ایک خاص تعداد سے ہوتا ہے۔

ابن حزم ان مفروضہ اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں پایا کہ بیان وجوب عمل کے وقت سے مؤخر ہوا ہو۔ وجوبِ عمل سے قبل صرف اقرار کیا جاتا ہے اور صرف یہ کہا جاتا ہے کہ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ مثلاً قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے "وَآتُوا الزَّكٰوةَ"۔ اب اس آیت کا صرف اقرار کیا جائے گا (کیونکہ نصاب مذکور نہ ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرنے کا امکان نہیں ہے) اگر نص بذات خود واضح ہو اور اس کا مطلب صاف سمجھا جا رہا ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے الّا یہ کہ اس کا منسوخ یا مخصص ہونا ثابت ہو جائے۔

۳۵۳۔ نصوص مخصّصہ کے اقسام:۔ ابن حزم مخصّصہ کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔

اوّل:۔ قسم اول ان نصوص پر مشتمل ہے جو اپنے مطلوب و مقصود میں واضح نہیں ہیں اور ان پر جبھی عمل ہو سکتا ہے کہ ان کی وضاحت کر دی جائے۔ ان کا حکم یہ ہے کہ ان پر ایمان

لانا اور ان کی تصدیق کرنا ضروری ہے۔ البتہ ان پر عمل کرنے کے لئے وضاحت شرط ہے۔

دوم:۔ قسم ثانی ان نصوص پر مشتمل ہے جن میں کوئی ابہام واجمال نہیں ہوتا۔ ان کے عموم پر بلا تخصیص عمل واجب ہوتا ہے۔

جب ناسخ یا مخصص آجاتا ہے تو اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ یہاں ابن حزم بعد میں آنے والے حکم کو مخصص سے موسوم کرتے ہیں حالانکہ اس پر تخصیص کی تعریف صادق نہیں آتی بلکہ ناسخ کی تعریف صادق آتی ہے۔ ابن حزم کا یہ قول کہ نسخ تمام افراد یا بعض افراد کے حکم کو اٹھا دیتا ہے اس امر کا مقتضی ہے کہ جو نص ایک واضح نص پر عمل کرنے کے بعد آتی ہے اس عام کی طرح جس پر عموم افراد کے بارے میں عمل کر لیا جاتا ہو۔ جو نص اسے بعض افراد میں محدود کر دیتی ہے اسے ناسخ کہتے ہیں مخصص نہیں کہتے۔ کیونکہ تخصیص ابن حزم کی نگاہ میں بیان کی ایک قسم ہے اور اس سے حکم اٹھ نہیں جایا کرتا۔

ابن حزم کی تصریحات کے مطابق ہم نے ان کا نقطۂ نگاہ واضح کر دیا۔ ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ استثناء بیان کی ایک قسم ہے لہٰذا اسے موخر لانا بھی درست ہے اس کی مثال میں وہ یہ آیت قرآنی پیش کرتے ہیں جس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ مذکور ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

إِنَّا مُهْلِكُوٓا۟ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ. قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا۟ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ۔	ہم اس بستی کو ہلاک کر دینے والے ہیں کیوں کہ اس کے رہنے والے ظالم ہیں۔ کہا اس میں تو لوط بھی ہیں۔ انہوں نے کہا ہم بخوبی آگاہ ہیں کہ اس میں کون ہے ہم حضرت اور اس کے اہل کو نجات دے دیں گے مگر اس کی بیوی کو نہیں کیونکہ وہ پیچھے رہنے والوں میں سے ہے۔

یہ الفاظ ایک ہی سیاق و کلام میں واقع ہوئے ہیں اسے تاخیر بیان نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ عین اقتران و اتصال ہے۔ اس سے زیادہ اقتران تو ممکن بھی نہیں، ایک جملے کا دوسرے جملے کے پیچھے آنا تاخیر نہیں کہلاتا کیونکہ سارے الفاظ بہ یک وقت کیونکر منہ سے نکالے جا سکتے ہیں تاکہ ایک لفظ اگر دوسرے کے پیچھے آئے تو اسے تاخیر بیان پر محمول کیا جائے۔ مزید براں آیت میں تخصیص بالاستثنا بھی نہیں۔ بلکہ قول ثانی کے ساتھ تخصیص ہے۔

کیونکہ استثناء نفسِ تخصیص سے نکال دینے کو کہتے ہیں۔ لوط علیہ السلام کی بیوی پہلے عموم میں داخل تھی اور پہلا عموم یہ ہے کہ وہ ہلاک ہونے والوں میں شامل ہے۔

۳۵۴۔ قرآن میں اجمال و تفصیل کے مواقع:

جب ہمارا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ تخصیص اور نسخ دو جداگانہ امور ہیں۔ نسخ اس حکم کے اٹھا دینے کو کہتے ہیں جو ثابت ہو چکا ہو اس کے برعکس تخصیص بیان کی قسم ہے۔ لہٰذا یہ پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ تخصیص ان عام الفاظ میں ہوتی ہے جو مبیّن ہوں اور عمل سے قبل ایک دوسرے کے قریب اور متصل ہوں۔ یہ کسی صورت میں جائز نہیں کہ بیان سے قبل عمل کرنا واجب ہو کیونکہ عمل اور بیان باہم مربوط و متصل ہوتے ہیں۔

جب صورت ایسی ہو کہ اس پر عمل واجب نہ ہو بلکہ صرف اس کی تصدیق ضروری ہو مثلاً وہ واقعات جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں مثلاً حضرت موسیٰ عیسیٰ ابراہیم نوح اور دیگر انبیاء علیہم السلام کے وہ واقعات جو ان کی قوموں کے ساتھ پیش آئے۔ تصدیق کسی آیت کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ہی واجب ہوتی ہے اور بعد بھی۔ استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ جن آیات قرآنیہ کا تعلق قصص سے ہے وہ ہمیشہ واضح ہوتی ہیں۔ البتہ واقعات کے بعض گوشے قدرے زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور بعض مقابلتہً مجمل ہوتے ہیں۔ چنانچہ دوسری نص آ کر پہلی کی تفصیل بیان کر دیتی ہے اور مفصل کو اجمالاً ذکر کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قصصِ قرآنیہ کا مقصد عبرت پذیری اور پند و موعظت ہے۔ اللہ تعالیٰ صرف مقامِ نصیحت کی نشان دہی کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک موقع پر واقعہ کا وہ حصہ تفصیلاً ذکر کر دیا جاتا ہے جو اس کے مناسب حال ہوتا ہے۔ واقعہ کا دوسرا حصہ ایک جداگانہ مقام پر ذکر کر دیا جاتا ہے جو اس سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ لہٰذا مناسب موقع جزو کو مقابلتہً زیادہ تفصیل سے بیان کر دیا جاتا ہے حالانکہ دوسرے مواقع پر وہ اجمالاً بیان ہوا تھا۔

۳۵۵۔ ظاہر قرآن سے احتجاج:

ابنِ حزم ظاہری ظواہر قرآن سے احتجاج کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجاز سے استدلال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مجاز جب مشہور ہو یا کوئی قرینہ پایا جاتا ہو۔ تو وہ ظاہر ہی میں داخل ہے۔ قبل ازیں اعتقادی مسائل کے بیان اور علماء کے یہاں متنازعہ آیات کے ضمن میں ہم یہ ذکر کر چکے ہیں۔ مثلاً یہ آیات کریمہ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ۔ نیز

وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِی"۔

اور اس قسم کی دوسری آیات ابن حزم ان سے ذات خداوندی مراد لیتے ہیں۔ بلاشبہ تعبیر و بیان کا یہ طریقہ مجازی ہے۔ مگر یہ ایک واضح مجاز ہے اور ظاہر کے منافی نہیں بلکہ اسی کا مقتضا ہے۔ ابن حزم چونکہ ظواہر آیات سے احتجاج کرتے ہیں اور ہمیشہ ان کی توجہ ظاہر ہی کی طرف رہتی ہے لہٰذا وہ قرآن کے ہر لفظ کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔

(۱) مثلاً امر وجوب کے لئے ہے الّا یہ کہ کسی دوسری نص سے کچھ اور مفہوم ثابت ہو۔

(۲) یا یہ کہ نصوص سے احکام فی الفور بلا تاخیر ثابت ہوتے ہیں تاوقتیکہ کسی نص سے تاخیر کا علم حاصل ہو اور وہ پہلی نص کی وضاحت کردے۔

(۳) اسی طرح لفظِ عام اپنے عموم پر رہے گا کیونکہ اس کا عام ہونا ظاہر ہے بجز اس کے کہ کسی دوسری نص سے پتہ چل جائے کہ عموم مراد نہیں۔

ابن حزم کی تصریحات اس ضمن میں یہ ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"جب براہین و معجزات سے یہ حقیقت روشن ہوگئی کہ قرآن خدا تعالیٰ کا وہ عہد ہے جس کا اقرار کرنا اور اس پر عمل کرنا ہم پر واجب ہے۔ یہ قرآن تواتر ہم تک نقل ہو کر پہونچا ہے اور اس میں ذرا بھر شبہ نہیں کہ وہی قرآن آج کل مصاحف میں مکتوب ہے اور تمام اطراف و اکناف میں مشہور ہے۔ لہٰذا اس کے احکام کی اطاعت واجب ہے کیونکہ یہی اصل مرکز و مرجع ہے جس کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْئٍ۔ کتاب میں ہم نے کوئی کمی باقی نہیں چھوڑی۔

پس قرآن کے تمام اوامر و نواہی واجب العمل ہیں۔ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ خاص و عام احکام پر عمل کیسے ہوگا اور احادیث کی بنا آیات پر کیونکر رکھی جائے گی؟ باب الاوامر والنواہی میں ہم بیان کریں گے کہ قرآن کے اوامر و نواہی کو ظاہر پر کیسے محمول کیا جائے گا۔ عموم و خصوص کے باب میں ہم ذکر کریں گے کہ آیات سے عموم ہی مراد لینا چاہئے۔

۳۵۷۔ قرآن و حدیث کا باہمی ربط و تعلق:۔ ابن حزم کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ قرآن کریم دین اسلام کا اصل الاصول ہے۔ وہ سنت کو بھی ان نصوص میں شمار کرتے ہیں جن پر شریعت کی بنیاد کھڑی ہے

اگرچہ اس کی حجیت قرآن ہی سے ثابت ہوتی ہے۔ بے شک حدیث نبوی قرآنِ کریم کے ساتھ دینِ اسلام کی توضیح و تشریح کی کفیل ہے۔ احادیث میں مجمل آیات کی تفصیل قابلِ تشریح احکام کی وضاحت اور عام آیات کی تخصیص پائی جاتی ہے۔ جب نصوص آیات و احادیث بیانِ شریعت میں ایک دوسرے کی معاون ہیں تو ان سے ایک دوسرے کی توضیح و تکمیل بھی ہوتی ہوگی۔ خصوصاً حدیث نبوی کتاب اللہ کی شارح و ترجمان ہے۔ قرآن کریم میں ہے۔

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ — تاکہ آپ لوگوں کے لئے اس قرآن کی وضاحت کر دیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔

بنا بریں ہمارے لئے ازبس ناگزیر ہے کہ اہلِ ظاہر کے احتجاج بالظواہر کی تبیین و توضیح سے قبل یہ بتائیں کہ شریعتِ اسلامیہ میں حدیث نبوی کو کیا اہمیت و مقام حاصل ہے۔ اہلِ ظاہر کی رائے میں حدیث کے طرقِ روایت کیا ہیں؟ وہ کن احادیث کو قبول کرتے ہیں اور کن کو نہیں؟ پھر ہم اس بات پر روشنی ڈالیں گے کہ اہلِ ظاہر نصوص سے احکام کا استنباط کس طرح کرتے ہیں۔ فقہاء میں اہل ظاہر کی دو خصوصیت ہیں:۔

(۱) ظواہر نصوص سے احتجاج۔

(۲) تعلیل و قیاس کی نفی۔

لہٰذا حدیث نبوی سے متعلقہ مباحث میں ہم ان دو امور سے خصوصی اعتناء کریں گے کیونکہ انہی دو امور پر روشنی ڈالنے سے ظاہری فقہ کی خصوصیات منظرِ عام پر آئیں گی یا بالفاظِ موزوں تر یوں کہئے کہ فقہ ابنِ حزم کے خصوصی خد و خال نمایاں ہوں گے۔

۴۴۔ حدیث نبوی کی حجّت و اہمیّت

۳۵۸۔ دین اسلام میں حدیث نبوی کا مقام:۔ قبل ازیں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ کی توضیح و تشریح میں حدیث نبوی قرآنِ کریم کی تکمیل کرتی ہے۔ سب علماء کا اس پر اجماع ہے۔ البتہ ایک جمیعت حدیث کا انکار کرتی ہے تاریخ اسلام نے اس کا نام و نشان مٹا دیا ہے اور اس کے صفحات پر اب ان کا ذکر باقی نہیں۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

جب ہم بیان کر چکے کہ قرآن کریم دین کا اصل مرجع ہے تو غور کرنے پر ہمیں معلوم ہوا کہ نبی کریم کے اوامر و احکام واجب الاطاعت ہیں۔ اللہ تعالیٰ آنحضور کی تعریف و توصیف میں فرماتے ہیں:۔

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش سے نہیں بولتے آپ کا ہر ارشاد وحی کا ترجمان ہوتا ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی نازل کردہ وحی دو قسموں میں منقسم ہے۔

(۱) وحی کی ایک قسم وحیِ متلو ہے جس کی ترکیب و تالیف موجب اعجاز ہے۔

(۲) دوسری قسم کی وحی مروی و منقول ہے نہ وہ مرکب ہے نہ معجز النظام اور نہ متلو ہے۔ البتہ وہ پڑھی جاتی ہے۔ یہ حدیث نبوی ہے جو خدا کی مراد کو واضح کرتی ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:۔

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ۔

خداوند کریم نے وحی غیر متلو کی اطاعت بھی ضروری قرار دی ہے۔ وجوبِ طاعت

ہیں یہ وحی کی قسمِ اول یعنی قرآن کریم کے برابر ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں"۔[1]

ابنِ حزم کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل آیت میں شریعت اسلامیہ کے مصادر و مآخذ بیان کر دئے ہیں:۔

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّٰهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ۔"	اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ رسول علیہ السلام اور اصحابِ امر کی اطاعت کیجئے

وہ شرعی اصول جو اس آیت میں مذکور ہیں۔(۱) کتاب اللہ (۲) حدیث نبوی (۳) اجماع شریعت کا چوتھا اصول دلیل ہے جو ان مصادرِ ثلاثہ سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت قرآن کی طرف رجوع کرنے سے کی جاتی ہے۔ رسولِ کریمؐ کی اطاعت حدیث پر عمل کرنے سے اور اصحاب الامر کی اطاعت اجماع پر عامل ہونے سے ہوتی ہے کیوں کہ وہ ان کی نظر میں اصحابِ امر ہیں۔

۳۵۹۔ قرآن و حدیث وجوبِ اطاعت میں مساوی ہیں:۔

ابنِ حزم امام شافعی کے ہمنوا ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کتاب و سنت دین کے دو مستقل مآخذ ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ ان دونوں کو نصوص کہتے ہیں۔ کیونکہ جب حدیث کی حجت قرآن کی روشنی میں معلوم ہوگئی تو وہ شرعی مآخذ کی ایک الگ قسم قرار پائی جو قرآن کی تکمیل کرتی ہے ان دونوں پر نصوص کا اطلاق کیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں وحی کی قسمیں ہیں اور شرعی احکام کے اثبات میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"قرآن اور حدیثِ صحیح دونوں ایک دوسرے کی طرف منسوب ہیں۔ منجانب اللہ ہونے کے اعتبار سے یہ دونوں ایک ہی نور کا پرتو ہیں۔ وجوب اطاعت کے اعتبار سے بھی دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّٰهَ	اے ایمان والو! اللہ اور رسول کی

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام ج ا ص ۹۷۔

وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُوْنَ ـ"[1]

اطاعت کیجئے اور جب تم سنتے ہو تو اس سے انحراف نہ کیجئے۔ ان لوگوں کی طرح نہ ہو جنہوں نے کہا کہ ہم نے سن لیا حالانکہ وہ سنتے نہیں۔

اس اقتباس سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابنِ حزم کی رائے میں علم شریعت میں کتاب و سنت کا ایک ہی مقام ہے کیونکہ وحی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ گویا ایک ہی مصدر و مآخذ کے دو شعبے ہیں۔ اثباتِ احکام میں بھی دونوں ایک دوسرے کے مماثل و مشابہ ہیں۔ مصدرِ اول یعنی قرآن کریم سے مصدرِ ثانی یعنی حدیث کا اثبات ہوتا ہے۔

حدیث کا حجت ہونا جب قرآن سے معلوم ہو جاتا ہے تو شرعی احکام کے اثبات میں اسے قرآن کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ہم علم شرعی کے مصادر ابنِ حزم کی نگاہ میں تین ہیں:۔

(۱) نصوص کتاب و سنت۔

(۲) اجماع۔

(۳) جو نصوص و اجماع پر مبنی ہو۔ اُسے وہ دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ابنِ حزم بعض فقہا کی طرح اس بحث میں نہیں پڑتے کہ آیا قرآن و سنت پر حاکم ہے؟ کیونکہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے اسے قرآن کے معیار پر پرکھا جاتا ہے یا حدیث اس اعتبار سے حاکم علی الکتاب ہے کہ حدیث سے قرآن کی معرفت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ بعض شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے۔ وہ ان دونوں نظریات کے برعکس کتاب و سنت کو وحی محمدی کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور باہم متحد ہیں، منفصل نہیں۔

۳۶۰۔ حدیث نبوی کے اقسام:۔

حدیث نبوی اپنی ذات کے اعتبار سے تین قسموں میں منقسم ہے:۔

(۱) آنحضورؐ کے اقوال (۲) آپ کے افعال (۳) تقریر۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۹۸۔

قول (۱) آنحضورؐ کے اقوال وہ احادیث ہیں جو آپ سے منقول ہیں۔ ایسی حدیثیں بہت سی ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس میں زکوٰۃ کے احکام مذکور ہیں۔ صحاح ستہ کی اکثر احادیث آپ کے اقوال ہیں۔

فعل: (۲) حدیث کی دوسری قسم آنحضورؐ کے افعال ہیں۔ مثلاً نماز، اعتکاف اور دیگر افعال یہ سب سنت ہیں اور جمہور کے نزدیک دین میں حجت ہیں۔ کیونکہ یہ خدا کی ارسال کردہ وحی سے ثابت ہیں اور ان کا اتباع واجب ہے۔ اسی لئے آپ نے فرمایا۔

صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ۔ — جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو ایسے نماز پڑھا کرو۔

تقریر (۳) تقریر سے مراد یہ ہے کہ کوئی صحابی آنحضورؐ کی موجودگی میں کوئی کام کرے اور آپ اسے منع نہ فرمائیں۔ مثلاً عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ جنبی ہو گئے تو انہوں نے تیمم فرمایا کیونکہ پانی ٹھنڈا تھا اور آپ اسے استعمال کرنے پر قادر نہ تھے۔ اسے گرم کرنے کے لئے آگ بھی نہ تھی۔

یہ ہیں حدیث کے اقسام اس کی حقیقت اور اجزاء کے اعتبار سے حدیث کی یہ تمام قسمیں حجت ہیں مگر ان میں فرقِ مراتب پایا جاتا ہے اگر حدیث وجوب پر دلالت کرتی ہو تو فعل واجب ہو گا۔ اگر ندب پر روشنی ڈالتی ہو تو وہ حکم مندوب ٹھیرے گا اور اگر دال علی الاباحت ہو تو مباح ہو گا۔

۳۰۶۔ حدیث کے مختلف اقسام کا شرعی حکم:۔ ابن حزم نے حدیث کی اس تقسیم کا ذکر کیا۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ وجوب کا علم صرف آپ کے اقوال سے ہوتا ہے۔ آپ کے افعال رہنمائی ضرور کرتے ہیں مگر واجب نہیں ہوتے، تقریرات اباحت کا فائدہ دیتی ہیں۔

فرماتے ہیں:۔

"احادیث کی تین قسمیں ہیں (۱) آپ کے اقوال (۲) آپ کے افعال (۳) تقریرات۔

اقوال کا حکم:۔ آنحضورؐ کے اوامر، فرض اور واجب ہیں جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کتاب کے باب الاوامر میں ذکر کریں گے۔ بجز اس کے کہ کسی دوسری دلیل سے ان کا مندوب یا مباح ہونا ثابت ہو جائے۔

افعال کا حکم:۔ آپ کے افعال کا حکم یہ ہے کہ ان کی پیروی کی جائے مگر ان پر عمل کرنا واجب

نہیں ہے۔ البتہ یہ کہ آپ نے کوئی حکم عملاً نافذ فرمایا ہو یا کسی امر کو فعل سے بیان کیا ہو جیسا کہ آپ کے افعال کا ذکر کرتے ہوئے ہم اس پر روشنی ڈالیں گے۔

تقریر کا حکم:۔ کسی کام کو دیکھ کر خاموش رہنے اور اس پر اعتراض نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کام مباح ہے نہ واجب اور نہ مندوب۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ پر احکام کا پہونچانا فرض قرار دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو آگاہ فرمایا تھا کہ دوران تبلیغ آپ کی حفاظت کرنا ہمارا کام ہے۔ لہٰذا آپ پر قرآن کی تشریح و توضیح واجب کر دی گئی تھی[1]۔

اس کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن حزم صرف اقوال ہی کو حجت واضحہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی رائے ہیں صرف انہی سے شرائع و احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ ابن حزم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ پر مامور تھے اور تبلیغ قول سے ہوتی ہے آپ کے افعال ہمارے لئے نمونہ ہیں۔ نمونہ مستحسن ہوتا ہے اور واجب نہیں ہوتا۔ ابن حزم اس آیت سے استشہاد کرتے ہیں۔

"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"۔ تمہارے لئے رسول علیہ السلام کی ذات گرامی میں عمدہ نمونہ موجود ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ اگر نمونہ پر عمل کرنا واجب ہوتا تو آیت کے الفاظ یوں ہوتے۔ لَقَدْ كَانَ عَلَيْكُمْ (البتہ ہے تم پر) ان الفاظ سے نمونہ پر عمل پیرا ہونا مومنوں پر واجب ہو جاتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ آپ ان کے لئے نمونہ ہیں[2]۔

ابن حزم کی رائے میں رسول کریمؐ کے افعال اس صورت میں واجب ہوتے ہیں۔ جب آپ عملاً کتاب و سنت کے کسی حکم کو نافذ فرما رہے ہوں یا اس فعل کے ساتھ کا امر بھی مقرون و متصل ہو۔ مثلاً فرمایا "ایسے نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو۔" نیز فرمایا:

"خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ"۔ مجھ سے حج کے احکام سیکھ لو۔

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۶

[2] الاحکام ج ۴ ص ۴۸۔

یا آپ کا ان لوگوں کے گھروں کو جلانے کا ارادہ کرنا جو نماز جماعت کے لئے مسجد میں نہیں آتے اور شراب نوشی کا ارتکاب کرنے والے کو چابک مارنا۔ اسی طرح بعض افعال قرینہ کی بناء پر واجب قرار پاتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابن عباس کو نماز پڑھتے وقت اپنی بائیں جانب سے دائیں طرف موڑنا۔ یہ فعل اس قرینہ کی بناء پر قول کے قائم مقام ہے[1]۔

۳۶۲۔ وجوب کا اثبات صرف اقوال النبیؐ سے ہوتا ہے:- یہ بیانات اس حقیقت کو آشکار کرتے ہیں کہ ابن حزم کی رائے میں صرف آنحضورؐ کے اقوال ہی دین میں حجت ہیں۔ افعال اس صورت میں حجت لازمہ ہوں گے جب قول سے مقرون و متصل ہوں یا ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو قول کے قائم مقام ہو۔ یا آپ نے کسی امر کو عملاً نافذ فرمایا ہو۔ سب اہل ظاہر کا قول یہی ہے اور یہ ان کے ظاہری ہونے کا تقاضا بھی ہے کہ وہ وجوب احکام صرف آپ کے اقوال ہی سے سمجھتے ہیں کیونکہ فریضۂ تبلیغ کی انجام دہی قول ہی سے ہوتی ہے۔ لہٰذا اقوال کے ماسوا کسی دوسری دلیل سے اس وقت تک شرعی احکام ثابت نہ ہوں گے جب تک اُن کے ساتھ آپ کا قول نہ ہو یا ایسا قرینہ نہ پایا جاتا ہو جو قول کے قائم مقام ہو۔

شوافع کا ایک طائفہ بھی آنحضورؐ کے افعال کو شرعی دلیل تصور نہیں کرتا۔ بعض شوافع، مالکیہ اور احناف اس ضمن میں ایک اور رائے رکھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ افعال النبیؐ کے بارے میں اس وقت تک توقف کریں گے جب تک ان کا وجوب، ندب یا اباحت ثابت نہ ہو جائے۔ بعض دیگر حنفی اور مالکی یہ کہتے ہیں کہ آپ کے افعال وجوب پر دلالت کرتے بلکہ قولی اوامر سے بھی ان میں زیادہ تاکید پائی جاتی ہے۔

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ متوسط قول سب سے بہتر ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ کے افعال کا حکم قرائن سے اخذ کرنا چاہیے۔ اگر قرینہ وجوب پر دلالت ہو تو فعل وجوب کے لئے ہو گا۔ اور اگر وجوب کے علاوہ قرینہ کسی اور بات کا متقاضی ہو تو فعل اسی پر دلالت کرے گا۔ میرے خیال میں یہ نظریہ ابن حزم کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ کیونکہ افعال سے اس وقت تک احکام کا اثبات نہیں ہوتا جب تک اس کو محیط ہونے والے قرائن ان

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۵۰

پر دلالت نہ کرتے ہوں۔

۴۴۳۔روایت کے اعتبار سے اقسامِ حدیث:- یہ ہیں حدیث کے اقسام اس کی ذات اور ماہیت کے اعتبار سے۔ابن حزم حدیث کو اس کی روایت کے اعتبار سے بھی تقسیم کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے حدیث کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) احادیث متواترہ۔

(۲) اخبار احاد۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ سب علماء احادیثِ متواترہ کو دین میں حجت مانتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث نبوی قرآن کریم کی شارح ہے اور اس کے مجملات کی توضیح کرتی ہے۔ابن حزم کہتے ہیں:-

"ورودِ نص کے بعد دو مسلمان اس بات میں کبھی اختلاف نہیں کرتے کہ صحیح حدیث کا اتباع فرض ہے اور یہ کہ حدیث نبوی مراد خداوندی کی تفسیر پیش کرتی اور اس کے مجملات کو تفصیلاً بیان کرتی ہے۔اسی قطعی اجماع کے بعد مسلمانوں کے یہاں اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ صحیح حدیث معلوم کرنے کا طریقہ بتایئے؟ ہر مسلمان اس امر ربانی کا اطاعت شعار ہے۔قرآن میں فرمایا:-

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ　　　　اللہ تعالیٰ اور رسول کی اطاعت کیجئے۔

غور کرنے پر معلوم ہوا کہ حدیث کی دو قسمیں ہیں (۱) متواتر۔ یہ ان احادیث کو کہتے ہیں جن کو ایک جم غفیر دوسری جماعت کثیرہ سے روایت کرتا ہو یہاں تک کہ ان کا سلسلہ آنحضور تک پہونچ جائے۔ایسی احادیث سب کے نزدیک قابلِ احتجاج ہیں اور قطعی طور پر حق و صدق ہیں کیونکہ اخبارِ متواترہ ہی سے ہمیں معلوم ہوا کہ قرآن وہ کتاب ہے جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے۔انہی سے آپ کی رسالت کا اثبات ہوا۔انہی سے نمازوں کے رکوع۔نمازوں کی تعداد اور بہت سے احکام زکوٰۃ معلوم ہوئے۔اور اس قسم کے بہت سے احکام معلوم ہوئے جو تفصیلاً قرآن میں مذکور نہیں ہیں[1]"

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۱۰۴

۳۶۴۔ اخبارِ متواترہ علمِ ضروری کی موجب ہیں: ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ اخبار متواترہ ضروری اور طبعی علم کی موجب ہیں۔ صرف شریعت ہی اخبار متواترہ کے پائے جانے کے وقت یقین و اطمینان کو واجب نہیں کرتی بلکہ بداہت اور انسانی فطرت بھی ان کے ساتھ وجوب علم کی مقتضی ہیں اور ان کے ساتھ حصولِ علم ضروریات میں سے ہے۔ ورنہ بہت سے مسلّمہ معلومات کو رد کرنا پڑے گا۔ مثلاً بلاد و امصار، ملوک و سلاطین اور علماء و فلاسفہ کا علم تواتر سے حاصل ہوا۔ ابن حزم رقمطراز ہیں:۔

"ضرورت و طبیعت تواتر کے قبول کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ کیونکہ ہم نے مختلف بلاد و امصار، سابقہ انبیاء، علماء، ملوک و سلاطین، واقعات و حوادث اور تصانیف و توالیف کو صرف تواتر کی بنا پر پہچانا ہے۔ جو تواتر کا انکار کرتا ہے وہ گویا حواس اول کے مدرکات کا منکر ہے لہٰذا اسے اس بات کا بھی انکار کر دینا چاہیے کہ اس سے قبل بھی زمانہ گذر چکا ہے۔ بلکہ اس سے ایک قدم بڑھ کر وہ اپنے والدین کا بھی انکار کرے اور اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ اس نے کسی عورت کے بطن سے جنم لیا۔[1]"

اس سے واضح ہوا کہ ابن حزم کی رائے میں تواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بعینہٖ اس علم کی مانند ہے جو ہمیں حواس کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔ گویا اخبار متواترہ اور امور محسوسہ کا اذعان و ایقان برابر ہے۔ جس طرح بدیہیات میں اختلاف رونما نہیں ہوتا یہی حال متواتر کا ہے۔ انسان کے اکثر معلومات تواتر پر مبنی ہیں۔ مثلاً انسان کے والدین کا علم۔ گذشتہ زمانہ اور ان اشیاء کا علم جو اس میں تھیں، مثلاً اشخاص، اشیاء، اعمال اور علاوہ ازیں۔ ان کا علم صرف تواتر سے حاصل ہوتا ہے۔ جو متواتر کا انکار کرتا ہے اس نے گویا معلوماتِ اوّلیہ کے ایک عظیم ذریعہ کو ساقط کر دیا۔ اور ایسے معاشرہ کے معلومات کو کالعدم قرار دیا جس میں قدیم و جدید زندگی کا سانس لیتے ہیں۔

---

[1] الاحکام ج ا ص ۱۰۴

۳۶۵ - احادیث متواترہ کی تعریف میں اختلاف :- ابن حزم اخبارِ متواترہ کے مفیدِ ایقان و اذعان ہونے کے

بعد تواتر کی تعریف میں علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ پھر بڑی تیز و تند زبان میں ان پر تنقید کرتے ہیں۔ اب ہم پہلے ان کے ذکر کردہ اقوالِ علماء بیان کریں گے پھر تواتر کے بارے میں ان کی رائے ذکر کریں گے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں :-

" اخبارِ متواترہ کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ ان کے راویوں کی تعداد کتنی ہو۔ اس میں مندرجہ ذیل عبارت کا اظہار کیا جاتا ہے۔

(۱) یہ روایت تب معتبر ہوگی جب مشرق و مغرب کے رہنے والے سب روایت کریں۔

(۲) ایک گروہ کی رائے میں اخبارِ متواترہ اس صورت میں قابلِ اعتماد ہیں جب لاتعداد لوگ ان کی روایت کریں۔

(۳) ایک فریق کی رائے میں متواتر کے راویوں کی تعداد بدری صحابہ کی طرح تین صد سے متجاوز ہونی چاہیئے۔

(۴) ایک فریق ستر رواۃ کی شرط عائد کرتا ہے۔

(۵) ایک گروہ کے نزدیک جیسے قسامہ میں پچاس گواہ مطلوب ہوتے ہیں متواتر کے راوی بھی اس سے کم نہ ہوں۔

(۶) ایک جماعت کے نزدیک چالیس راوی ضروری ہیں۔ کیونکہ آغازِ اسلام میں جب مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی تو اسلام کا اظہار کر دیا گیا تھا۔

(۷) ایک فریق بیس کی قید لگاتا ہے۔

(۸) ایک گروہ کے نزدیک رُواۃِ متواتر کی تعداد کم از کم پانچ ہونی چاہیئے۔

(۹) علماء کی ایک جماعت چار کی قید لگاتی ہے۔

(۱۰) ایک فریق کے نزدیک تین راوی شرط ہیں۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جب سائل کی قوم کے تین آدمی یہ بات کہہ دیں کہ یہ آفت زدہ ہے تب اس کی امداد کرنا چاہیئے۔

(۱۱) ایک فریق کی رائے میں متواتر کے راوی کم از کم دو ہونے چاہئیں[1]۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۱۰۴

اس طرح ابنِ حزم تواتر کی تعریف میں تمام اقوال ذکر کرتے ہیں۔ اس کی کم از کم تعداد دو بتائی گئی اور زیادہ سے زیادہ یہ کہ مشرق و مغرب کے رہنے والے تمام لوگ اس روایت کو نقل کریں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم مسئلہ زیرِ بحث میں کس قدر وسیع معلومات رکھتے تھے۔ نیز یہ کہ جب وہ دوسروں سے اختلاف کرتے ہیں تو ان کا یہ اختلاف بصیرت و آگاہی پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ تمام اقوال ذکر کرنے کے بعد آخر اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ سب اقوال بلا دلیل ہیں لہٰذا باطل ہیں۔ پھر فرداً فرداً ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

۳۶۶- خبرِ متواتر کی تعریف ابنِ حزم کی نگاہ میں:

ہمیں ان اقوال کے بطلان سے چنداں واسطہ نہیں البتہ آپ کی رائے کا معلوم کرنا اس ضمن میں ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ دو سے کم راویوں میں تواتر کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس میں تعدد کا وجود ضروری ہے۔ ابنِ حزم جہاں یہ کہتے ہیں کہ تواتر کی بنا پر جو یقین حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی اور ضروری ہے شرعی نہیں وہاں یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ بدیہی معلومات جو ہر نفسِ انسانی میں مرکوز ہیں اور جن کی بناء پر انسان باقی حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے ان میں اس چیز کا علم بھی شامل ہے کہ دو آدمی جو زندگی میں کبھی نہ ملے ہوں اگر ایک روایت کے بیان کرنے میں یک زبان ہوں تو اس روایت کی صداقت کا علم بداہتہً حاصل ہو جائے گا اور کوئی شخص اس کی تکذیب نہیں کر سکے گا وہ متواتر سے حاصل شدہ علم کو انہی بدیہیات میں شمار کرتے ہیں۔ وہ گنتی کو نہیں دیکھتے۔ کیونکہ دس یا بیس آدمی ایک جگہ جمع بھی ہو سکتے ہیں اور روزانہ ان کی ملاقات بھی ہو سکتی ہے اور اس کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ دانستہ دروغ گوئی سے کام لیں اور ایک طے شدہ جھوٹ پر متحد ہو جائیں ان کی باتوں میں اس طرح شک و شبہ رونما ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف دو آدمی جو باہم کبھی نہ ملے ہوں۔ دونوں میں سے ہر ایک بڑی لمبی خبر بیان کرتا ہو۔ دوسرا شخص بھی من وعن وہ خبر اسی طرح ذکر کرتا ہو۔ ایسی خبر پر یقین کرنا ایک بدیہی امر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ حزم تواتر کے معنیٰ کو دیکھتے ہیں اس کی تعداد کو نہیں کہ آیا خبر دہندگان دروغ گوئی پر متفق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر وہ اس پر متفق ہو سکتے ہوں تو وہ خبر متواتر نہ ہوگی راویوں کی تعداد خواہ کتنی بھی ہو اور اگر دروغ بافی پر جمع ہونا ممکن نہ ہو تو قلتِ عدد کے باوجود وہ خبر

متواتر ہو گی۔ البتہ دو سے کم راویوں میں تواتر کا امکان نہیں ہوتا۔

۳۶۷۔ ابنِ حزم کا نظریہ ان کے اپنے الفاظ میں:۔ اب ہم ابنِ حزم کے اپنے الفاظ میں ان کے نظریہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔ قبل ازیں جو کچھ مذکور ہوا اس کی حیثیت ایک تمہید کی تھی۔ ابن حزم سابقہ اقوال کا ابطال کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

"اگر کوئی شخص ہم سے دریافت کرے کہ جو خبر علم بدیہی و ضروری کی موجب ہے اس کی تعریف کیا ہے؟ تو بتوفیق ربانی ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ انبیاء علیہم السلام جو دلائل کی بنا پر معصوم ہیں ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے دروغ گوئی کا صدور بھی ہو سکتا ہے۔ یہ بات محسوسات اور بدیہیات کے قبیل سے ہے۔ ایک جماعت کثیرہ بھی خوف یا امید کی بنا پر دروغ گوئی کی جمع ہو سکتی ہے۔ مگر یہ امر پوشیدہ نہیں رہتا بلکہ جب وہ علیحدہ علیحدہ ہو جاتے ہیں تو دروغ باقی کا راز طشت از بام ہو جاتا ہے۔ بخلاف ازیں جب دو یا دو سے زیادہ اشخاص ایسے ہوں جو باہم کبھی نہ ملے ہوں اور خبر کے بیان کرنے میں رغبت یا رہبت (خوف) ان کی محرک نہ ہو وہ ایک دوسرے سے آشنا بھی نہ ہوں اور وہ دونوں جداگانہ طور پر ایک طویل خبر سنائیں اس بات کا احتمال بھی ہے کہ دونوں نے مل کر اس جھوٹ کو تصنیف کیا۔ بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے مشاہدہ کی بنا پر یہ خبر دی ہو یا کسی دیکھنے یا سننے والی جماعت سے سن کر یہ بتایا ہو یا اپنے جیسے دو آدمیوں سے سنا ہو۔ تو ایسی خبر لامحالہ صادق ہو گی اور اسے ہر حال میں تسلیم کرنے سے چارہ نہ ہو گا جو شخص بھی ذرہ غور و فکر گوارا کرتا ہے تو روزانہ پیش آنے والے واقعات کو اسی بنا پر تسلیم کر لیتا ہے۔ مثلاً کسی کی موت کی خبر یا ولادت نکاح ولایت اور دیگر امور کی خبر۔ ہمارا یہ نظریہ قلتِ تدبیر کی بنا پر دوسرے لوگوں پر مخفی رہا۔ اگر آپ کسی آدمی کو ایک طویل بات اختراع کرنے پر مجبور کریں تو وہ یہ کام بآسانی انجام دے سکے گا۔ یہ امر مشاہدہ سے معلوم ہو چکا ہے اور اگر دو آدمیوں کو دو الگ الگ گھروں میں ٹھیرا دیں اور ہر ایک سے کہیں کہ وہ

الگ الگ ایک جھوٹی بات تصنیف کرے تو ایسا ہرگز نہ ہوگا کہ وہ از اوّل تا آخر ایک ہی بات پر یک زبان ہوں[1]۔"

ابن حزم کا یہ اقتباس اسی حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ خبر متواتر میں احتیاط یہ ہونی چاہیئے کہ دروغ بافی پر اتفاق نہ ہو جائے۔ اگر سامع کو جھوٹ پر جمع نہ ہونے کا یقین ہو جائے تو متواتر سے ضروری اور بدیہی علم حاصل ہوگا اور ایسا دو راویوں کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے جب باہم ان کی ملاقات نہ ہوئی ہو۔ بعض اوقات کثرتِ تعداد کے باوجود بھی کذب کا احتمال باقی رہتا ہے جب وہ مل جل کر کسی رغبت کی بنا پر یا کسی کے ڈر سے جھوٹی بات گھڑ لیں۔

ابنِ حزم کا اعتماد اس نقطۂ نظر میں دو امور پر ہے :-

(۱) امر اوّل بداہت جس کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ یہ فطرتِ انسانی ہے کہ جب دو آدمی کسی خبر کا انکشاف کریں اور وہ باہم ملے بھی نہ ہوں اور اس کے باوجود بھی ان کی خبر ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہو تو بنا بر بداہت ان کی خبر صحیح ہوگی۔ اور کوئی شخص اسے جھٹلا نہیں سکتا۔

(۲) امر دوم جس پر ابنِ حزم اعتماد کرتے ہیں وہ استقراء و تتبع ہے۔ مثلاً کسی کی پیدائش معزولی، ولی عہدی اور نکاح وغیرہ سے متعلق جو خبریں ملتی ہیں ان کی تصدیق تواتر سے کی جاتی ہے۔ بعض اوقات ایسے دو آدمیوں کی خبر سے بھی اس کے تواتر کا علم ہو جاتا ہے جن کی ملاقات باہم کبھی نہ ہوئی ہو۔ اس سے یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے جب کہ خبر ہر لحاظ سے متفق علیہ ہو۔

۳۶۸۔ ابن حزم کے نقطہ نگاہ کی تلخیص :- یہ ہے تواتر کے معنی کے بارے میں ابنِ حزم کا نقطۂ خیال! ان کا یہ نظریہ ان کے منہج و مسلک کے ساتھ کامل طور پر ہم آہنگ ہے۔ نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ان بدیہیات پر اعتماد کرتے ہیں جسے وہ علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں آپ لوگوں کے حالات کے استقراء اور تتبع پر اس نظریہ کو مبنی قرار دیتے ہیں۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۱۰۸

تواتر کا ذکر و بیان ختم کرنے سے قبل ہم دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں:۔

امر اوّل:۔ پہلی بات یہ ہے کہ تواتر کی تعریف واضح ہو جانی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ہر طبقہ میں کذب پر توافق و تطابق محال ہو جائے اور اسی حالت میں حدیث کی سند نبی کریمؐ تک پہونچ جائے۔ اگر سند میں کسی جگہ بھی توافق علی الکذب کا احتمال پایا جائے گا تو تواتر باقی نہیں رہے گا اور وہ حدیث خبر واحد کہلائے گی۔

امر ثانی:۔ دوسری بات یہ ہے کہ متواتر کی غرض و غایت جو کہ علم ضروری کا حصول ہے آیا ایک راوی سے بھی پوری ہو سکتی ہے؟

ابن حزم اس کا مثبت جواب دیتے ہیں۔ البتہ یہ کہتے ہیں کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے اکثر نہیں ہوتا بلکہ تواتر سے جو علم بدیہی حاصل ہوتا ہے اس کے لئے تعدد ضروری ہے۔ ابن حزم لکھتے ہیں:۔

"بعض اوقات ایک شخص کے خبر دینے سے بھی صحیح علم حاصل ہو جاتا ہے مگر عموماً ایسا نہیں ہوتا بلکہ کبھی کبھی یہ امر وقوع پذیر ہوتا ہے۔"

۳۶۹۔ اخبار آحاد:۔ قبل ازیں ہم نے متواتر کا ذکر کیا تھا جس سے یقینی اور قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ ہم ابن حزم اور دیگر علماء کے نظریات اس ضمن میں معلوم کر چکے۔ ہم یہ بھی جان چکے ہیں کہ ابن حزم کی رائے میں متواتر سے علم ضروری اور بدیہی حاصل ہوتا ہے۔ یہ قسم اوّل تھی۔ اب ہم دوسری قسم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ احادیث احاد ہیں۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ شیعہ کے سوا تمام اسلامی فرقے اخبار آحاد کو احکام شرعیہ میں حجت تسلیم کرتے ہیں۔ بصرہ کے کچھ لوگ بھی شیعہ کے ہمنوا تھے۔ امام شافعی نے اپنی گراں قدر تصنیف کتاب الام میں ان پر سخت تنقید کی ہے۔ ابن حزم کا نقطہ نظر ان کے بارے میں یہ ہے کہ ان سے وجوب عمل اور ایقان و اذعان دونوں کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ اخبار آحاد اخبار متواترہ کی طرح علم بدیہی کی موجب نہیں ہیں۔

ابن حزم خبر واحد کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جیسے ایک آدمی دوسرے ایک شخص سے روایت کرے اور بروایت عدل و ثقات اس حدیث کا سلسلہ آنحضور سے جا ملے

خبر واحد کے راوی کبھی ایک سے زائد بھی ہوتے ہیں مگر وہ متواتر کے شروط کی حامل نہیں ہوتی اور وہ یہ ہے کہ اس میں کذب کا احتمال نہ ہو۔

۳۷۰۔ اخبارِ آحاد کے ضمن میں ابن حزم کے دلائل:۔ ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خبر واحد کی صداقت پر ایمان لانا اور اس پر عمل پیرا ہونا دونوں امور ضروری ہیں۔ گویا خبر واحد عمل و اعتقاد دونوں کی موجب ہے۔ وہ اپنے نظریہ کے اثبات میں یہ دلائل دیتے ہیں:۔

۱۔ پہلی دلیل:۔ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔

ایک جماعت میں سے کچھ لوگ دین کا علم حاصل کرنے کے لئے کیوں نہ چلے گئے تاکہ واپس آکر اپنی قوم کو ڈراتے ممکن تھا کہ وہ ڈر جاتے۔

ابن حزم کی رائے میں طائفہ کا اطلاق واحد اور جمع دونوں پر ہوتا ہے اور یہ لغوی اطلاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ جب یہ طائفہ واپس آکر کوئی چیز بتائے تو سامعین کے لئے اس کا تسلیم کر لینا ضروری ہے یعنی ان کے علم کی صداقت کو ماننا اور اس پر عمل پیرا ہونا واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ راوی جب عادل ہو تو اس کی روایت قابلِ احتجاج ہے۔ طائفہ کو واحد کے معنیٰ میں استعمال کرنے کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

"عربی زبان میں طائفہ کا اطلاق ایک یا ایک سے زائد پر ہوتا ہے۔ عربی میں جب "طَائِفَةٌ مِنَ الشَّيْءِ" بولتے ہیں تو اس سے مراد چیز کا کچھ حصہ ہوتا ہے۔ یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔"

ہم یہ لغوی بیان تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طائفہ واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

مگر یہاں جمع کا قرینہ موجود ہے اور وہ جمع کی ضمیر ہے۔ کیونکہ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ۔ سب جمع کے الفاظ ہیں۔ لہٰذا اس آیت سے استدلال کرنے میں ہم ابن حزم سے اتفاق نہیں کرتے۔

۲۔ دوسری دلیل: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دور کے ان سلاطین کی طرف جو بلادِ

عرب کے قریبی علاقوں میں برسرِ اقتدار تھے ایک ایک قاصد بھیجا تھا۔ قاصدوں کے بھیجنے کا واقعہ مشہور ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ اس ایک قاصد کی زبانی بیان کردہ شرعی احکام ان کے لئے واجب الاطاعت ہیں۔ لہٰذا آپ کا ایک قاصد کو بھیجنا خبرِ واحد کے قبول کرنے کی دلیل ہے۔ اس کا نام امام شافعی خبر الخاصتہ رکھتے ہیں۔ ابن حزم کی بیان کردہ یہ دلیل درست ہے اس پر کسی تنقید کا امکان نہیں۔

۳۔ تیسری دلیل: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضؓ کو یمن کی طرف حضرت ابوموسیٰ رضؓ کو کسی اور طرف اور حضرت ابوبکرؓ کو امیرِ حج بنا کر ابوعبیدہ رضؓ کو نجران کی جانب اور حضرت علیؓ کو یمن کی طرف بھیجا تھا۔ خلاصہ یہ کہ جس علاقہ کے لوگ مشرف باسلام ہو چکے تھے ان کی طرف آپ نے ایک ایک صحابی کو امیر بنا کر بھیج دیا خواہ وہ علاقہ قریب ہو یا دُور تاکہ ان کو شرعی احکام سکھائیں، قرآن پڑھائیں اور ان کے فیصلہ جات طے کریں۔ وہ سب آنحضورؐ کی جانب سے مامور تھے۔ اگر ایک شخص کی خبر علم و عمل کی موجب نہ ہوتی تو آپ ایک ایک شخص کو نہ بھیجتے بلکہ ہر جگہ ایک جماعت بھیجتے تاکہ وہ ایک دوسرے کے حق میں شہادت دے کر اس کی تصدیق کر سکتے۔

۴۔ چوتھی دلیل: صحابہ کرام کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا تو باہم پوچھتے کہ آیا کسی کو اس کے متعلق حدیث کا علم ہے؟ جب کوئی شخص بتا دیتا تو وہ حدیث کو قبول کر کے اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے۔ بعض صحابہ مثلاً حضرت ابوبکرؓ شہادت بھی طلب کیا کرتے تھے۔ حضرت علی زیادہ تاکید کے لئے حلف دیتے تھے۔ ایسے بلا حلف بھی حدیث کو قبول کر لیتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبرِ واحد علم و عمل دونوں کے لئے کافی ہے۔ یہ اور اس سے پہلے والی دونوں دلیلیں امام شافعی نے اپنی کتاب الرسالۃ میں بیان کی ہیں۔

۲۷۱۔ مخالفین کے اقوال کی تردید: جن دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خبرِ واحد جب عادل راوی کی روایت کردہ ہو اور اس کی سند بھی متصل ہو تو وہ قابلِ احتجاج ہے۔ ان کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ابن حزم ان علماء کے اقوال کی تردید کرتے ہیں جن کا کہنا ہے کہ جن دینی امور کا جاننا

لہ دیکھئے کتاب الاحکام ج ۱ ص ۱۰۹ تا ۱۱۳۔

سب کے لئے ضروری ہے مثلاً اذان اور اقامت وغیرہ ان کے بارے میں ایک شخص کی روایت معتبر نہیں ہے۔ پھر احناف کی تردید کرتے ہیں جو خبر واحد کی قبولیت کے لئے شہرت کی قید لگاتے ہیں پھر معتزلہ کی تردید پر قلم اٹھاتے ہیں جن کی رائے یہ ہے کہ اخبار آحاد سے عقائد کا اثبات نہیں ہوتا۔ ابن حزم اس نظریہ کی بھی تردید کرتے ہیں کہ خبر واحد ظنی علم کا فائدہ دیتی ہے اور یقینی کا نہیں۔ وہ لکھتے ہیں

یہ بات درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی خبر پر عمل کرنا ہمارے لئے ضروری قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ وہ ثقہ ہو اور اپنے جیسے ثقہ سے روایت کرتا ہو اور اسی طرح وہ سند آنحضور تک پہونچ جائے۔ ہمارا یوں کہنا بھی قرین صحت ہے کہ رسول اللہ نے اس بات کا حکم دیا یا آپ نے یوں فرمایا یا آپ نے اس طرح کیا۔ خداوند تعالیٰ نے دین اسلام میں ظن کی بنا پر کوئی بات کہنے سے منع فرمایا ہے بلکہ اس کا پورا یقین ہونا چاہئے۔ اگر خبر مذکور میں کذب یا وہم کا احتمال ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وہ بات کہنے کا حکم دیا جو ہم جانتے نہیں اور اس طرح اس نے دین میں ظن کی بنا پر حکم صادر کرنا ہم پر واجب قرار دیا۔ حالانکہ ہمیں اس کا علم نہیں اور وہ ایسا باطل ہے جو کسی فائدہ کا موجب نہیں[1]۔"

ابن حزم کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظن پر عمل کرنے سے منع فرمایا ہے: ارشاد ہوتا ہے:۔

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا۔ — ظن حق کی جگہ کام نہیں دیتا۔

اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ اس کے بارے میں علم کے بغیر ہم کوئی بات کہیں۔ اگر احادیث سے ظنی علم حاصل ہوتا اور یقینی اور قطعی علم حاصل نہ ہوتا تو اخبار آحاد سے احتجاج کرنا منع ہوتا۔ حالانکہ ہمیں ان سے احتجاج کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ لہٰذا ان سے احتجاج کرنا اخذ بالظن کے قبیل سے نہ ہوگا۔ بلکہ مفید یقین واذعان ہوگا۔

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۱۲۵

۳۷۲۔ شہادت و روایت میں فرق و امتیاز:۔ ابن حزم ایک بحث کا آغاز کرتے ہیں جس میں شہادت اور روایت کا باہمی فرق بیان کرتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ روایت آحاد سے بھی قبول کی جاتی ہے اور اس میں تعدد شرط نہیں۔ دونوں میں اس لحاظ سے بھی فرق ہے کہ جب گواہ ایک ہو تو صاحب حق کو قسم دی جاتی ہے۔ امام مالک، شافعی اور احمد اسی کے قائل ہیں۔ فقہاء عراق اس کے خلاف ہیں۔ شہادت و روایت میں جواز کذب کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ فرق اظہر من الشمس ہے۔ یہ فرق کئی اعتبار سے ہے۔

۱۔ پہلا فرق یہ ہے کہ تحفظ دین اور اس کی تکمیل کا کفیل خداوند تعالیٰ ہے۔ مال و جان اور ناموس و آبرو کی حفاظت اس نے لوگوں پر ڈال دی ہے کہ وہ دین میں احکام شرعیہ کے مطابق عمل کریں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریمؐ جو احکام امر خداوندی کے مطابق لوگوں کو سناتے تھے ان میں آپ سے غلطی صادر نہیں ہوتی تھی۔ جب لوگوں کے مقدمات فیصل کرتے تو ان میں خطا کے سرزد ہونے کا خدشہ ہوتا تھا۔ آپ فرمایا کرتے تھے

"تم مقدمات فیصل کرنے کے لئے میرے پاس لاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنی غرض کو زیادہ واضح الفاظ میں پیش کر سکتا ہو۔ اور میں اس سے سن کر اس کے حق میں فیصلہ صادر کروں۔ یہ یاد رکھئے کہ جس شخص کو میں اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دے دوں تو اُسے لینا نہیں چاہئے۔ کیونکہ میں نے تو اس کے لئے آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ دیا ہے۔"

آپ نے دونوں لعان کرنے والوں کے حق میں فرمایا۔

"خدا جانتا ہے کہ تم میں سے ایک کاذب ہے۔ کیا تم میں سے کوئی توبہ کرنے کے لئے تیار ہے"۔

جب اللہ تعالیٰ نے دین کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے اور ہمیں ایک ہی معتبر شخص کی روایت قبول کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا اس میں دروغ گوئی کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا کہ حقوق العباد میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔ کیونکہ ایک میں کذب کا احتمال ہے۔

۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عادل کی شہادت کی بنا پر جو فیصلہ کیا جائے گا وہ مبنی بر یقین ہو گا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ جو قاضی عادل شاہدوں کی بنا پر فیصلہ نہ کرتا ہو اسے فاسق قرار دے دیا جاتا ہے۔

۳۔ تیسرا فرق ابن حزم ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:۔

"اللہ تعالیٰ نے تمام شرعی مسائل میں ہم پر فرض کیا ہے کہ ہم یہ کہیں نبی کریم نے یوں فرمایا یا خدا تعالیٰ نے ایسا حکم دیا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ" — اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کی اطاعت کیجئے

"وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" — جو رسول کریمؐ تمہیں دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں اس سے باز آجاؤ۔

گویا خدا نے ہم پر فرض کیا ہے کہ ہم کہیں کہ اللہ اور رسول نے ہمیں فلاں چیز کا حکم دیا اور فلاں چیز سے منع کیا۔ یہ کہنے کا حکم نہیں دیا کہ اس نے سچی شہادت دی اور فلاں شخص نے سچی قسم کھائی اور نہ یہ کہ جو فیصلہ ہم نے اس کے حق میں کیا ہے وہ حق ہے اور یقینی ہے۔

یہ ہے شہادت اور روایت کے مابین فرق و امتیاز کے بارے میں ابن حزم کے نظریات کا خلاصہ!

وجہ اوّل میں انہوں نے یہ بیان کیا کہ خداوند کریم دین اسلام کی حفاظت کا کفیل ہے اور اپنے اپنے کاموں کے ذمہ دار لوگ خود ہیں۔

دوسرے فرق میں یہ بیان کیا کہ شہادت و روایت دونوں قابلِ احتجاج ہیں۔ تیسرے میں بتایا کہ روایت شریعت کی ترجمانی کرتی ہے۔ جب کہ شہادت میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ یہ تینوں قسم کا فرق واضح ہے اور عِلَل و اغراض کا محتاج نہیں۔ اس میں صرف ظاہری الفاظ سے کام لیا گیا ہے اور اگر ہم اس فرق کے مغز اور خلاصہ کو دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ تینوں پر ایک ہی سوال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ایک شخص کی روایت پر حلف دئے بغیر کیونکر اکتفا کیا جاتا ہے۔ حالانکہ شہادت میں ایسا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر ان کو مساوی سمجھتے تھے اور شہادت و روایت میں فرق نہیں کرتے تھے۔ آپ حدیث کو اسی وقت قبول کرتے تھے جب دو شخص اسے روایت کریں۔ حضرت علی راوی حدیث کو حلف دیا کرتے تھے۔

۳۷۳- ابنِ حزم کی رائے میں راوی کے شرائط:- ابنِ حزم کی رائے میں راوی کا عادل، ثقہ اور معروف

بالصدق ہونا ضروری ہے۔ وہ یہ بھی شرط عائد کرتے ہیں کہ راوی کا حافظہ اچھا ہو جو بات سنے اُسے یاد کرے۔ فقاہت کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ راوی فقیہ ہو۔ جب راوی عادل حافظ ہو اور لکھ کر ضبط کر لیتا ہو تو اس کی روایت کا قبول کرنا واجب ہے جس راوی کا حال ہمیں معلوم نہ ہو کہ آیا وہ فاسق ہے یا عادل وہ غافل ہے یا حافظ و ضابط تو اس کی روایت قبول کرنے سے توقف کرنا چاہیئے یہاں تک کہ اس کی فقاہت اور ضبط و عدالت واضح ہو جائے۔ ابنِ حزم کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ مرتبہ کے لئے فقیہ ہونا شرط ہے۔ ابنِ حزم لکھتے ہیں:-

"حضرت ابوموسیٰ اشعری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے جو علم وہدایت دے کر مجھے بھیجا ہے اس کی مثال ایک بارش ایسی ہے جو زمین پر گرے۔ زمین کے بعض حصّے زرخیز ہوں جو پانی کو قبول کریں اور ان پر سبزہ نمودار ہو جائے۔ زمین میں کچھ حصّے سنگلاخ بھی ہوں جو پانی کو روکے رکھیں اور اس سے لوگوں کو فائدہ پہونچے وہ پانی پیئیں، مویشیوں کو پلائیں اور ان کو وہاں چرائیں۔ زمین میں کچھ ایسے چٹیل میدان ہوں جو نہ پانی کو روکتے ہوں اور نہ ان میں سبزہ اگتا ہو۔ یہ اس شخص کی مثال ہے جو دین کا فہم و شعور رکھتا ہو اور میری بعثت سے مستفید ہوا ہو۔ اس نے خود سیکھا، لوگوں کو سکھایا۔ یہ اس شخص کی بھی مثال ہے اس نے دین سے کچھ فائدہ نہ اٹھایا اور نہ اس ہدایت کو قبول کیا جس سے مجھے بہرہ ور کیا گیا ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اہلِ علم کے سب مراتب جمع کر دئے۔ کوئی مرتبہ باقی نہ رہا۔ مثلاً زرخیز اور پاکیزہ زمین اس فقیہ کی طرح ہے جو اپنی حفظ کردہ روایات کو ضبط کر لیتا ہو۔ اور ان کے معانی و مفاہیم سے بخوبی آگاہ ہو وہ لوگوں کے اختلافات کو نصوصِ کتاب و سنت کی طرف لوٹا بھی سکتا ہو۔ سنگلاخ زمین جو پانی کو روکے رکھتی ہو اس گروہ کی مانند ہے جو سن کر حفظ کر لیتا ہو یا

لکھ کر ضبط کر لینے کا عادی ہو۔ اور پھر بلا کم و کاست دوسروں تک پہنچا دے۔ البتہ یہ جماعت اپنی مرویات کے مفہوم سے بے گانہ ہوتی ہے اور اختلافی مسائل کو کتاب و سنت کے معیار پر رکھ کر جانچ نہیں سکتی۔ البتہ ان سے تبلیغ کا فائدہ پہونچا۔ انہوں نے ایسے لوگوں کی طرف یہ روایات پہونچائیں جو ان سے زیادہ فہیم تھے۔ آنحضورؐ نے اسی سے ڈراتے ہوئے فرمایا تھا۔

رُبَّ مُبَلَّغٍ اَوْعٰی مِنْ سَامِعٍ — بہت سے لوگوں جن کو کوئی بات پہنچائی جاتی ہے وہ براہِ راست سننے والے سے زیادہ یاد رکھتے ہیں۔

نیز آپ نے فرمایا:۔

فَرُبَّ حَامِلِ فِقْہٍ لَیْسَ بِفَقِیْہٍ — بہت سے فقہ کے حامل فقیہ نہیں ہوا کرتے

جس شخص نے سن کر نہ یاد رکھا اور نہ اُسے لکھا تو وہ نہ زرخیز زمین کی طرح ہے اور نہ سنگلاخ کی مانند۔ بلکہ وہ محروم و معذور ہے یا وہ موردِ غضبِ الٰہی ہے جیسے چٹیل میدان جو نہ گھاس اگاتے ہیں اور نہ پانی کو روکتے ہیں[1]،،

بلاشبہ یہ اقتباس اس امر کی طرف مشیر ہے کہ راوی کی فقاہت شرطِ کمال ہے کہ شرطِ قبول۔ نیز یہ کہ روایت کی بنیاد ضبط و عدالت پر ہے۔ اگر دونوں پائے جائیں تو شرطِ قبولیت کا تحقق ہو جائے گا۔ اس کے دوش بدوش اگر راوی فقیہ بھی ہو تو وہ نہایت بلند مرتبہ پر فائز ہو گا اور اس زمین کی طرح ہو گا جو زرخیز اور صاف ہو۔ اگر فقیہ نہ ہو مگر عادل و ضابط ہو تو آنحضورؐ کے دونوں ذکر کردہ ارشاد کا مصداق ہو گا۔

۳۷۴۔ حدیثِ مرسل سے عدمِ احتجاج:۔ ابن حزم حدیث قبول کرنے میں ہمیشہ اتصالِ سند کی شرط لگاتے ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک عادل دوسرے عادل سے روایت کرے یہاں تک کہ سند کا سلسلہ نبی کریمؐ تک پہونچ جائے۔ بنا بریں ابن حزم مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے۔ مرسل اس روایت کو کہتے ہیں جس میں آنحضورؐ سے روایت کرنے والے صحابی

---

[1] الاحکام ج ا ص ۱۳۹۔ ۱۴۰۔

نام مذکور نہ ہو۔ اسی طرح جس حدیث کا سلسلۂ سند کسی جگہ منقطع ہو گیا ہو وہ اسے بھی قبول نہیں کرتے۔ ابنِ حزم متصل احادیث کی تائید میں مرسل احادیث لانے کے بارے میں رقمطراز ہیں:۔

"مرسل احادیث بذاتِ خود بھی قابلِ احتجاج نہیں پھر اس سے دیگر احادیث کی تائید کیونکر ہو سکتی ہے۔"[1]

ابنِ حزم مرسل احادیث سے اس وقت احتجاج کرتے ہیں جب ان کی قبولیت پر اجماع منعقد ہو چکا ہو۔ مرسل حدیث کی مثال یہ حدیث ہے:۔

"لَا وَصِیَّةَ لِوَارِثٍ۔" وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں۔

علماء نے بالعموم اس حدیث سے احتجاج کیا ہے لہٰذا اس سے اس کی قبولیت کی تائید ہوتی ہے۔ ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"بعض اوقات ایک مرسل حدیث ہوتی ہے مگر نسلاً بعد نسلٍ اس پر اجماع منعقد ہوتا رہتا ہے۔ اندریں صورت ہم اسے قرآن کی طرح اجمالاً نقل شدہ تسلیم کریں گے۔ اس صورت میں اس کی تائید مزید بھی مطلوب نہیں بلکہ اس کی قبولیت کے پیشِ نظر اس کا مرسل ہونا نہ ہونا برابر ہے مثلاً حدیث "لَا وَصِیَّةَ لِوَارِثٍ"۔ آنحضورؐ کے بہت سے معجزات اگرچہ باسانید صحیحہ بہت سے لوگوں نے روایت کیے ہیں تاہم وہ سب لوگوں سے نقل ہوتے چلے آتے ہیں مثلاً معجزہ شق القمر باوجودیہ قرآن میں بھی مذکور ہے اور تھوڑا سا کھانا بہت سے لوگوں کو کھلا دینا اور پیالے کا تھوڑا سا پانی پورے لشکر کو پلانا اور وضو کا پانی کنوئیں میں ڈالنا اور اس کی بنا پر مقام تبوک میں ایک بڑے چشمہ کا پھوٹ پڑنا۔ اور اہلِ حنین کی آنکھوں میں مٹی پھینکنا اور اس کا سب تک پہونچ جانا۔ مگر وہ مرسلؔ جس پر اجماع منعقد نہ ہوا ہو وہ ردّ کیے جانے کے قابل ہے۔ کیونکہ اس کے قبول کرنے کی کوئی دلیل نہیں اور وہ ان اقوال میں داخل ہے کہ جب ان پر اجماع ہو جاتا ہے تو وہ مقبول ہو جاتے ہیں۔ اور اختلاف کی صورت میں ساقط عن الاحتجاج ہوتے ہیں۔ جیسے ہر قول جس کی تفصیل پر کوئی دلیل نہ ہو ساقط ہو جاتا ہے

[1] الاحکام ج ۲ ص ۵۵

اور جو بلا دلیل اس کا قائل ہوتا ہے۔ وہ گنہ گار ٹھیرتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:-

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ[1]۔

آپ کہ دیں کہ میرے رب نے ظاہری اور باطنی فواحش کو حرام کہ دیا ہے اور باطنی فواحش کو حرام کر دیا ہے اور گناہ کو ناحق سرکشی کو اور اس بات کو کہ تم اللہ کے ساتھ ان کو شریک ٹھیراو جس کی اس نے کوئی دلیل نازل نہیں کی۔ اور یہ کہ خدا کے بارے میں تم وہ بات کہو جو تم جانتے ہی نہیں۔

۳۷۵- احتجاج بالمراسیل کے شرائط:-

ابن حزم حدیث مرسل کو قبول نہ کرنے میں کسی حد تک امام شافعی کے ہمنوا ہیں امام شافعی مراسیل سے اس وقت احتجاج کرتے ہیں جب کوئی مُجوِّز موجود ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ مرسل کا راوی کبائر تابعین میں سے ہو یا مرسل حدیث کی تقویت کسی متصل حدیث سے ہو رہی ہو جو اس کے ہم معنیٰ ہو۔ یہ ارسال کا اولیں مرتبہ ہے۔ یا حدیثِ مرسل کی تائید کسی اور مرسل سے ہو رہی ہو۔ یا اس کی تائید میں قولِ صحابی وارد ہو یا علماء بالعموم مرسل سے احتجاج کریں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم امام شافعی کی طرح یہ فرماتے ہیں کہ علما جس حدیث مرسل سے بالعموم احتجاج کرتے ہوں وہ مقبول ہے کیونکہ یہ ایک طرح کا اجماع ہے۔ لہٰذا اس کا حجت ہونا انعقادِ اجماع کی بنا پر ہے نہ صرف مرسل ہونے کے اعتبار سے۔ اسی طرح جب ایک مرسل کی تائید کسی ایسی مرسل حدیث سے ہو رہی ہو جو عند العلماء مقبول ہے تو حجت اس کی مقبولیت میں ہے نہ کہ دونوں مرسل حدیثوں میں۔ اسی طرح ابن حزم اس مرسل کو بھی قبول کرتے ہیں جس کی تائید حدیثِ مُسند سے ہو رہی ہو۔ کیونکہ حجت صرف

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۷۰

حدیث مسند ہے۔ اس امر میں ہم ابن حزم کو امام شافعی کا ہمنوا پاتے ہیں۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بھی اسی حدیث سے دلیل لاتے ہیں جسے امام شافعی اس ضمن میں پیش کر چکے تھے۔ اور وہ یہ حدیث ہے:۔

"لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ۔"

ابن حزم اور امام شافعی میں نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ جب ایک مرسل کی تائید دوسری مرسل سے ہو رہی ہو۔ تو امام شافعی دونوں کو قبول کر لیتے ہیں۔ بشرطیکہ مرسل حدیث کا راوی کبار تابعین میں سے ہو مثلاً سعید بن مسیّب مجاہد وغیرہما۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ معلوم ہے کہ یہ حدیث کو مرسلاً اس لئے ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے جن صحابہ سے روایت اخذ کی۔ ان کی تعداد بہت زیادہ تھی لہٰذا انہوں نے کسی کا نام بھی ذکر نہ کیا۔

۳۷۷۔ ابن حزم قول صحابی "اَلسُّنَّةُ کَذَا" کو حدیث نہیں سمجھتے۔ ابن حزم کسی قول کو اس وقت نبی کریم کی طرف منسوب مانتے ہیں جب صحابی صراحتہً یوں کہے کہ آپ نے فرمایا یا اس قسم کے الفاظ کہے۔ صحابی جب کہتا ہے "السنة کذا" یا "اُمِرْنَا بِکَذَا" (ہمیں یوں حکم دیا گیا ہے) تو ابن حزم اسے حدیث قرار نہیں دیتے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے اس ضمن میں آنحضورؐ سے کچھ سنا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صحابی کا اپنا اجتہاد ہو۔ جب اس میں احتمال پیدا ہو گیا تو اسے آپ کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ صحابی کا اجتہاد ابن حزم کے نظریہ کے مطابق دینا میں حجت نہیں۔ کیونکہ نہ صحابی کی تقلید کی جاتی ہے اور نہ کسی اور کی۔ ابن حزم لکھتے ہیں:۔

> "جب صحابی کہے کہ سنت یوں ہے یا ہمیں اس طرح حکم دیا گیا ہے تو اسے آنحضورؐ کی طرف منسوب قرار نہیں دے سکتے اور اس کے متعلق یقینی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ آپ کا فرمان ہے۔ کسی کی طرف وہ قول منسوب نہیں کہا جا سکتا جو اس سے مروی و منقول نہ ہو۔ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ یہ آپ نے فرمایا ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم عہد نبوی میں امہات الاولاد (وہ لونڈیاں جو بچوں کی ماں بن چکی ہوں) کو فروخت کیا کرتے تھے۔ جب فاروقی خلافت کا زمانہ آیا تو حضرت

عمر نے ہمیں اس سے روک دیا اور ہم اس سے باز رہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے۔ "السنۃ کذا" کے معنیٰ یہ ہیں کہ ان کے حسب اجتہاد سنت یہ ہے۔"[1]

۳۷۷۔ ابن حزم کا ظاہری الروایت ہونا: یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن حزم ظاہری الفقہ تھے اور ظاہری الروایت بھی۔ وہ صرف روایت کے ظاہر کو دیکھتے ہیں اور انہی عادل راویوں کی روایت قبول کرتے ہیں جن کی عدالت پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہو۔ وہ عدالتِ راوی کے لئے یہی کافی سمجھتے ہیں کہ وہ عبادات کی پابندی کرتا ہو اور کبائر کا مرتکب نہ ہو اور نہ ہی صغائر کا اعلان کرتا ہو۔ اگر مخفی طور پر صغائر کا ارتکاب کرتا ہو تو اس سے اس کی عدالت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا۔ ابن حزم روایت میں تاویل بھی نہیں کرتے۔ اگر راوی کہے کہ میں نے آنحضور ؐ سے سنا تو اس کی روایت مقبول ہوگی اگر تابعی مرسل روایت بیان کرے تو اس سے یہ فرض نہیں کیا جائے گا کہ اس نے بہت سے صحابہ سے سُنا نہ کہ ایک سے جیسے ابراہیم نخعی کہتے ہیں۔ کہ اگر میں عبداللہ بن مسعود سے روایت دی تو یہ صرف انہی سے روایت ہوگی اور اگر روایت مرسلاً بیان کروں تو یہ عبداللہ بن مسعود سے مروی ہوگی اور دیگر صحابہ سے بھی۔ ابن حزم حدیث مرسل کو بنظر تاویل نہیں دیکھتے جو ظاہر سے ہم آہنگ نہیں بلکہ اس اعتبار سے اس پر نظر ڈالتے ہیں کہ راوی نے صحابہ کا ذکر نہیں کیا۔

لہٰذا اس کا حال معلوم نہیں پس ان کا طرزِ فکر مبنی بر ظاہر ہے۔

ابن حزم اسی حدیث کو معتبر سمجھتے ہیں جس میں کہا گیا ہو کہ آپ نے یوں فرمایا۔ لہٰذا آپ کی طرف وہ قول منسوب نہیں کیا جائے گا جس میں راوی یہ نہ کہے کہ آنحضور نے یوں فرمایا۔ کوئی سنت آپ کی طرف اسی صورت میں منسوب ہوگی جب عادل راوی اس کی نسبت آپ کی طرف کرے۔ اس کی حد یہ ہے کہ صحابی کا قول "امرنا بکذا" بھی حدیث پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ظاہر الفاظ پر عمل کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اس صحابی کی نگاہ میں یہ معاملہ یوں ہے یہ بات نہیں کہ شارع نے یوں

---

[1] کتاب الاحکام ص ۷۲

..... فرمایا۔ آپ کی جانب وہی قول منسوب ہوگا جس کی نسبت ظاہری الفاظ میں آپ کی طرف کی گئی ہو۔ اس سے یہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ ابن حزم روایت و رُواۃ کے اعتبار سے بھی ظاہری المسلک تھے جس طرح فہم شریعت میں ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ نہ تاویل کرتے نہ علت نکالتے بلکہ فقہ و سنت سے وہی اخذ کرتے جو ظاہر اور نمایاں ہوتا آپ کا استخراج و استنباط علت و تعلیل کا رہین منت نہ ہوتا تھا۔

۴۵۔ قرآن و حدیث کا باہمی ربط و تعلق

۴۰۷۔ وجوبِ اطاعت کے اعتبار سے قرآن و حدیث کی مساوات: جب یہ بات پایۂ ثبوت تک پہونچ گئی کہ شرعی احکام کے ذکر و بیان میں حدیث نبوی حجت ہے تو استدلال کے نقطۂ خیال سے کتاب و سنت دونوں برابر ہوئے اور ان میں کوئی تفاوت ہی نہیں۔ نہ ایک کی موجودگی کی بنا پر دوسرے کو رد کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ دونوں شریعت کی تفصیلات بیان کرنے میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔ ابن حزم استدلال میں بھی ان کو برابر سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں شرعی نص ہیں اور اجماع کا مرتبہ ان کے بعد ہے قرآن کو جو سبقت و تقدم حدیث پر حاصل ہے اور صرف اعتباری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن سے حدیث نبوی کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ قرآن کی تقدیم حدیث کے مقابلہ میں اسی قسم کی ہے جیسے معرِّف کو معرَّف پر تقدیم حاصل ہوتی ہے۔ شرعی احکام بیان کرنے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"مسلمانوں کے یہاں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" اور نبی کریم کے اس فرمان میں کہ مقیم ظہر کی چار رکعتیں پڑھے اور مسافر دو رکعتیں پڑھے اور مسافر دو رکعتیں"۔ وجوبِ اطاعت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ یہ امر بھی مسلمہ ہے کہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں وہ احادیث صحیحہ میں ذکر کردہ احکام کی نسبت کچھ زیادہ واجب نہیں ہیں بلکہ وجوب کے لحاظ سے مساوی ہیں۔ اگرچہ صحتِ نقل کے اعتبار سے قرآن و حدیث میں فرق پایا جاتا ہے۔[1]

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۲۲۔

ابن حزم حدیث نبوی کو مثل قرآن قرار دیتے ہیں اور وجوب اطاعت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ وہ اس آیتِ کریمہ سے استدلال کرتے ہیں:۔

مَنْ یُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ — جو رسول علیہ السلام کی اطاعت کرے گا اس نے گویا خدا تعالیٰ کی اطاعت کی۔

کتاب و سنت وحی ہونے کے لحاظ سے بھی برابر ہیں۔ قرآن میں فرمایا:۔

"وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی" — ہمارا پیغمبر اپنی مرضی سے نہیں بولتا وہ تو صرف وحی ہے جو بھیجی ہے۔

جب قرآن و حدیث وحی ہونے کے لحاظ سے برابر ہیں تو استدلال میں بھی ان کا مرتبہ ایک ہی ہے۔ ان دونوں کو نصوص کا مرتبہ حاصل ہے اور اس میں دوسری کوئی دلیل ان کی مزاحم نہیں ہوسکتی۔ اجماع و دلیل کا مرتبہ یقیناً ان کے بعد ہے۔ اجماع دلیل کے مقابلہ میں مقدم ہے۔

۳۷۹- حدیث سے تخصیصِ قرآن:۔

ابن حزم جہاں استدلال کے اعتبار سے کتاب و سنت کو مساوی قرار دیتے اور دوسرے دلائل سے ان کو مقدم سمجھتے ہیں وہاں اور دو ضابطے بھی مقرر کرتے ہیں۔

پہلا ضابطہ:۔ پہلا قاعدہ یہ ہے کہ حدیث نبوی سے قرآن کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ جب قرآن میں کوئی لفظ عام وارد ہو اور حدیث میں وہی لفظ خاص ہو تو حدیث سے عموم قرآن کی تخصیص ہو جائے گی۔ مثلاً قرآن کریم میں مطلقاً فرمایا کہ چوری کرنے والے مرد و عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ دوسری جانب حدیث میں آیا ہے کہ ایک چوتھائی دینار سے کم میں قطع ید نہیں۔ لہٰذا حدیث سے آیت کی تخصیص ہو جائے گی۔

اسی طرح قرآن کی یہ آیت عام ہے:۔

وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ — جو مائیں تمہیں دودھ پلائیں وہ حرام ہیں۔ اسی طرح رضاعی بہنیں بھی حرام ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ اس حدیث سے آیت کی تخصیص ہو جائے گی۔

قرآن میں فرمایا:

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ۔ جو شخص تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اتنی ہی زیادتی کرلو۔

حدیث نے اس کی تخصیص کر دی۔ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لانے کے بعد مرتد ہو جائے یا شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کرے یا شراب خوری کے جرم میں تین مرتبہ حد لگ جانے کے بعد وہ شراب پیئے تو اسے قتل کر دیا جائے۔

سنت قطعی الدلالت ہے۔ کتاب وسنت کے عام دلائل دونوں قطعی ہیں۔ ان کی مانند خاص بھی قطعی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن وحدیث استدلال کے اعتبار سے مساوی الدرجہ ہیں مزید براں ابن حزم تخصیص کو بیان قرار دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے حدیث قرآن کی مبین اور شارح ہوگی۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ تاکہ آپ نازل کردہ کتاب کی وضاحت کردیں۔[1]

۳۸۰۔ وہ حالات جن میں حدیث امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخصص قرآن ہو سکتی ہے۔

امام شافعی اور احمد بن حنبل کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ حدیث سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں البتہ تین حالات میں جائز ہے اور بس!

۱۔ جب قرآن کے حکم عام کی تخصیص قرآن سے یا اس قطعی دلیل سے جو سند کے اعتبار سے قرآن کے مساوی ہو مثلاً حدیث متواتر سے ہو جائے تو اس تخصیص کے بعد عام ظنی الدلالت ہو جاتا ہے جب کہ پہلے قطعی تھا۔ ظنی ہو جانے کے بعد عام قرآن کی تخصیص اخبار آحاد سے بھی ہو سکتی ہے۔

۲۔ حدیث متواتر سے بھی قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ کیونکہ متواتر احادیث قطعی السند ہوتی ہیں ان سے عام قرآن کی تخصیص ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی قطعی ہے

۳۔ احادیث مشہورہ سے بھی قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ مشہور حدیث وہ ہے

---

[1] الاحکام ص ۲۳۔

جو تیسری صدی ہجری میں شہرت پذیر ہوئی ہو یعنی تبع و تابعین کے زمانہ کے بعد شہرت حاصل کرنے کا حنفیہ کے نزدیک کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اس دور میں تو سب احادیث مشہور ہو گئیں تھیں۔

امام شافعی خلافِ احناف احادیثِ متواترہ کی طرح اخبار آحاد سے بھی عام کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں کیونکہ عام کی دلالت ظنی ہے اور احادیث آحاد بھی ظنی ہیں لہٰذا عام کی تخصیص ان سے ہو سکتی ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ حدیث کتاب اللہ کے شارح و ترجمان ہے۔

ابن حزم اس امر میں امام شافعی کے ہمنوا ہیں کہ اخبار آحاد سے کتاب اللہ کی تخصیص درست ہے۔ البتہ دوسری بات میں ان سے اتفاق نہیں کیونکہ شوافع کہتے ہیں کہ اخبار آحاد ظنی ہیں اور عامِ قرآن بھی ظنی ہے۔ اس لئے کہ کوئی عام ایسا نہیں جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو۔ اس کے برخلاف ابن حزم کہتے ہیں کہ عام قطعی الدلالت ہے احادیث احاد بھی قطعی ہیں اور مفیدِ علم و عمل ہیں اور ایک قطعی جب دوسرے قطعی کا شارح ہو تو اس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

۴۶- قرآن و حدیث میں عدمِ تعارض

۳۸۱- کتاب و سنت میں عدم تعارض:۔ امر ثانی جو نصوصِ کتاب و سنت کے باہمی تعاون و اشتراک اور استنباطِ احکام میں ان کے مساوی الدرجہ ہونے پر مترتب ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نصوص کے مابین کبھی تعارض پیدا نہیں ہوتا۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ نصوص کتاب و سنت میں کبھی ایسا تصادم نہیں ہوتا جس سے کچھ نصوص بے کار ہو کر رہ جائیں۔ اسی طرح نہ آیات قرآنیہ باہم متصادم ہوتی ہیں اور نہ احادیث ہی میں کبھی تعارض و تناقض رونما ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں شریعت اسلامیہ کے مسائل و احکام کی توضیح میں سب نصوص باہم ملتی جلتی اور ایک دوسری کی تائید کرتی ہیں اس لئے کہ جب نصوص کا مصدر و ماخذ وحی الٰہی ہے تو ان میں تعارض کیونکر رونما ہو سکتا ہے۔

یہ بات ابن حزم کی منطق کے ساتھ میل کھاتی ہے۔ اس لئے کہ قرآن کے وحی الٰہی ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اسی طرح احادیث آحاد جب عادل راوی کی روایت کردہ اور سند متصل آنحضور تک پہونچتی ہوں تو وہ آپ کی جانب حتمی اور قطعی طور پر منسوب ہوں گی۔ لہٰذا ان کے وحی الٰہی ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ جب اس طرح نصوص کتاب و سنت کا وحی ہونا ثابت ہو گیا تو ان کے درمیان تعارض مطلقاً رونما نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جب کتاب و سنت کا ماخذ ایک ہے تو اس پاکیزہ اور معصوم ماخذ کے ہوتے ہوئے تعارض کیونکر پیدا ہو سکتا ہے؟

قرآن میں فرمایا:۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا۔“ — اگر قرآن خدا کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بڑا اختلاف پاتے۔

۳۸۲ - تعارض نصوص کے ضمن میں علماء کے اقوال اور ابن حزم: علماء نے تعارض نصوص کے بارے میں اختلاف کیا اور بعض کو بعض پر ترجیح دی ہے۔ بنا بریں بعض نصوص کو رد کر دیا اور راجح کو قبول کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ علماء کے ان اقوال میں ابن حزم کا موقف کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم ان کے خلاف ہیں اور تمام نصوص پر عمل کرتے ہیں۔ اس ضمن میں فرماتے ہیں:-

"جب دو حدیثیں یا دو آیات یا آیت و حدیث کسی جاہل شخص کی نگاہ میں باہم متعارض ہوں تو ہر مسلمان پر فرض ہے کہ سب دلائل پر عمل کرے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بھی قابل ترجیح نہیں ہے۔ نہ ایک حدیث کے مقابلہ میں واجب تر ہے اور نہ ایک آیت کی اطاعت دوسری سے زیادہ ضروری ہے۔ سب خدا کی طرف سے ہیں اور وجوب اطاعت کے اعتبار سے بھی مساوی ہیں۔[1]"

ابن حزم نصوص کے تعارض کی نفی اور ان کے واجب الاطاعت ہونے پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ ان میں سرے سے کوئی تعارض موجود ہی نہیں بلکہ ان میں کامل یگانگت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اثبات موافقت کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ تعارض کے ہوتے ہوئے ان پر عمل کیونکر واجب ہو سکتا ہے لہٰذا اپنے قول کی صداقت ثابت کرنے کے لئے وجوب اطاعت کے علاوہ ان کی ہم آہنگی ثابت کرنا ضروری تھا۔ لہٰذا جن نصوص میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے۔ آپ ان کی تطبیق و توفیق کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔

۳۸۳ - طرق جمع و تطبیق ابن حزم کی نگاہ میں: بظاہر متعارض نصوص میں جمع و تطبیق چار طریقہ سے ممکن ہے ان کے علاوہ پانچواں طریقہ کوئی نہیں۔ جن نصوص پر طائرانہ نگاہ ڈالنے سے تعارض محسوس ہوتا ہو تو ان چاروں میں سے کسی ایک طریقہ کے مطابق ان میں تطبیق پیدا کی جا سکتی ہے۔ اگر سارے

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۲۱

طریقے استعمال نہ ہو سکیں تو ایک نہ ایک طریقہ ضرور پایا جائے گا۔

وجہ اول :۔ پہلی وجہ تخصیص ہے جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا کہ ایک نص میں کم معنیٰ ہوتے ہیں۔ اور دوسری میں زیادہ۔ ایک حرام کرتی ہو اور دوسری مباح یا ایک مثبت ہو اور دوسری نافی۔ اندریں حالت اقل کو اکثر سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ یا بالفاظ دیگر اقل سے اکثر کی تخصیص کر دی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اقل کو نکال دینے کے بعد جو باقی رہتا ہے اس میں اکثر کا حکم موجود ہوتا ہے۔ ابن حزم ایسی تطبیق کی متعدد مثالیں ذکر کرتے ہیں :۔

پہلی مثال :۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی حاجی آخری طواف کئے بغیر اپنے شہر کو لوٹ کر نہ جائے۔ اس کے باوجود حائضہ عورت کو آخری طواف کے بغیر واپس لوٹ جانے کی اجازت دے دی۔ لہٰذا حائضہ عورت حکم سے مستثنیٰ ہوئی۔

دوسری مثال :۔ آنحضورؐ نے فرمایا کہ تمہارا خون، مال اور ناموس و آبرو حرام ہے۔ اس کے باوجود حرم میں فساد بپا کرنے والے کو قتل کرنے کی اجازت دی۔

تیسری مثال :۔ آیت قرآنی "وَاُمَّھٰتُکُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَکُمْ" سے حدیث نبوی کی بنا پر ایک دو گھونٹ پلانے کو مستثنیٰ قرار دیا۔

چوتھی مثال :۔ قرآن کریم میں مشرک عورتوں سے نکاح کرنے کو حرام قرار دیا اس کے پہلو بہ پہلو پاک دامن اہل کتاب عورتوں سے نکاح کی اجازت مرحمت فرمائی۔ یہ خاص و عام کے مابین اختلاف کے مظاہر ہیں۔ پھر اقل کے ساتھ اکثر کی تخصیص کر دی جاتی ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں :۔

"ہم دیکھتے ہیں کہ ان مسائل میں اقل کو اکثر سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔ ان میں بعض دلائل بعض دلائل سے اباحت کا اثبات ہوتا ہے اور بعض سے حرمت کا۔ کہیں حدیث کا مقابلہ آیت سے ہو رہا ہے اور کہیں آیت کا حدیث سے۔ بعض اوقات ایک آیت دوسری آیت اور ایک حدیث دوسری حدیث کے معارض دکھائی دیتی ہے۔ ہمیں اس سلسلہ میں اس بات کی مطلقاً پرواہ نہیں کہ دونوں میں سے کونسی نص پہلے وارد ہوئی اور

کونسی پیچھے یا اکثریت کے مفہوم والی پہلے وارد ہوئی یا پیچھے۔ اس میں تقدیم و تاخیر دونوں مساوی ہیں اور ایک کی بنا پر دوسری کو چھوڑا نہیں جائے گا بلکہ دونوں کو استعمال کیا جائے گا۔ ؎

۳۸۴۔ جمع و توفیق کی دوسری وجہ: یہ نصوص میں عدم تعارض کی پہلی وجہ تھی یا بالفاظِ موزوں تر یوں کہیے کہ نصوص میں جمع و توفیق کی پہلی وجہ۔ جب کہ سرسری نگاہ سے تعارض معلوم ہوتا ہو۔

مظہر تعارض کی دوسری وجہ یہ ہے اگرچہ حقیقی تعارض پایا نہیں جاتا۔ کہ ایک نص ایک امر کو بحیثیتِ عمومی واجب کرتی ہو اور دوسری نص خصوصی طور پر۔ یا ایک نص عام طور سے منع کرتی ہو اور دوسری خاص طور سے۔ امر اول کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:۔

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَاءِ ذِی الْقُرْبٰی۔	اللہ تعالیٰ عدل و احسان کا حکم دیتا اور اقارب پر خرچ کرنے کی تلقین کرتا ہے

دوسری آیت میں فرمایا:۔

وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا۔

دوسری آیت میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا گیا ہے اور یہ پہلی آیت کے عموم میں داخل ہے کیونکہ والدین اقارب میں داخل ہیں۔

ایک آیت میں فرمایا:۔

وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِیْضَةً وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَی الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَی الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ۔	اگر تم عورتوں کو چھونے اور ان کا مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اور ان کو کچھ فائدہ دے دو خوشحال آدمی اپنی حیثیت کے مطابق اور تنگدست اپنی وسعت کے مطابق۔

دوسری آیت میں فرمایا:۔

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ	اور حسب دستور مطلقہ عورتوں کو فائدہ پہونچانا

؎ الاحکام ج ۲ ص ۲۳

حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ۔ متقی لوگوں کے لئے ضروری ہے۔

پہلی آیت دوسری آیت کا ایک جزو ہے اور اس میں داخل ہے۔

حرام قرار دینے والی آیت کی مثال یہ آیت ہے:۔

اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ بہایا گیا خون یا خنزیر کا گوشت حرام ہے۔

دوسری آیت میں فرمایا:۔

حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ۔ تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا۔

ذکر کردہ آیات میں سے بعض میں ایجاب کا حکم عموماً دیا گیا ہے اور بعض میں خصوصی اعتبار سے۔ یا منع کا عام حکم صادر کر کے ممنوع کے بعض افراد کو تخصیص کر دی گئی ہے۔ پہلی آیت میں دمِ مسفوح کا ذکر کیا اور دوسری میں عام خون کا ہم دیکھتے ہیں کہ جس عام کا ذکر کیا گیا ہو جو خاص اس کے قریب ہو وہ اس کے خلاف نہیں ہو گا۔ لہٰذا اسے مخصّص قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تخصیص تب ہو گی جب خاص کا حکم عام کے مخالف ہو۔ جب خاص عام کے موافق ہو تو اسی کا حکم جاری رہے گا۔ اور خاص کا ذکر صرف اس لئے ہو گا کہ اس میں ایجاب یا منع کا مزید اہتمام کیا گیا ہے۔ مثلاً حسنِ سلوک ہر حال میں مطلوب ہے مگر والدین کے ساتھ ایک عام صورت میں مطلوب ہے۔ اسی طرح زناکاری بحیثیت عمومی ممنوع ہے اور پڑوسی کی بیوی سے خاص طور پر۔ ہر مطلقہ عورت کو کپڑے وغیرہ دینا واجب ہے مگر جس عورت کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور اسے چھوا بھی نہ گیا ہو تو اسے خاص طور پر متعہ دینا ضروری ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان آیات میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ معارضہ وہ شخص فرض کرتا ہے جو مفہومِ مخالف کا قائل ہے۔ مثلاً وہ یوں کہتا ہے کہ آیت کریمہ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا" میں والدین سے حسن سلوک کو واجب کیا گیا ہے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ دوسروں سے بدسلوکی کی اجازت ہے۔ گویا حسنِ سلوک صرف والدین کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے وہ الفاظ سے ایسے معنیٰ مراد لیتا ہے جن کے وہ متحمل نہیں ہیں پھر نصوص میں تعارض فرض کرتا ہے۔ حالانکہ ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

۳۸۵۔ جمع و توفیق کی تیسری وجہ:۔ جمع و توفیق کی تیسری وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نص ایک عمل کو خاص کیفیت کے ساتھ واجب کرتی ہو یا خاص زمانہ میں یا معین اشخاص پر واجب قرار دیتی ہو یا کسی معین

مقام پر یا معین عدد کے ساتھ یا ان میں کسی قید کے ساتھ واجب کرتی ہو۔ دوسری نص میں ایک ایسے عمل سے منع کیا گیا ہو جس کا پہلی نص سے تعلق ہو یا اس کی جنس یا نوع سے ہو اور نہی حال زمانہ یا مکان یا مخصوص اشخاص کے ساتھ مختص ہو۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔ — اللہ کے لئے لوگوں پر بیت اللہ کا حج فرض ہے جو وہاں جانے کی استطاعت رکھتا ہو۔

اس آیت میں استطاعت رکھنے والے کو حج کا حکم دیا گیا ہے

نبی کریم نے حدیث میں فرمایا کہ جو عورت اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے سفر کرنا حلال نہیں بجز اس صورت کے کہ اس کا خاوند یا محرم رفیق سفر ہو۔ نیز قرآن کریم میں فرمایا:۔

وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا — جب تمہیں کوئی تحفہ دیا جائے تو اس سے بہتر تحفہ دو یا اسے بجنسہ واپس کر دو

دوسری طرف آپ نے جمعہ کے روز خاموش رہنے کا حکم بھی دیا۔

غرضیکہ ایسی بہت سی مثالیں ہیں جن میں ایک نص ایک خاص حال زمان یا مکان میں ایک حکم کو ثابت کرتی ہے۔ دوسری نص جنس یا نوع میں اس کے خلاف ہوتی ہے۔ ابن حزم دونوں پر عمل کو واجب قرار دیتے ہیں بایں طور کہ ایک نص دوسری کی مخصص ہو گی البتہ تخصیص میں اس امر کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس امر کے لئے کوئی وجہ ترجیح ہونا چاہیئے کہ ہم ایک کو مخصص کیوں قرار دیتے ہیں اور دوسری کو مخصص کس لئے؟

پہلی مثال میں حج اور عورت کے سفر کا ذکر کیا گیا ہے۔ کلام میں دونوں احتمال موجود ہیں۔ یا تو حدیث کو آیت کا مخصص قرار دیا جائے گا اور آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ یوں تو حج ہر اس شخص پر فرض ہے جو وہاں جانے کی استطاعت رکھتا ہو۔ البتہ جس عورت کا خاوند یا محرم رفیق سفر نہ ہو وہ مستثنیٰ ہے۔ اکثر فقہاء اسی کے قائل ہیں۔ یا یہ کہا جائے گا کہ حج کا سفر نہی سے خارج ہے۔ اس صورت میں آیت حدیث کی مخصص ہو گی۔

ابن حزم کا مسلک مختار یہی ہے۔ آنحضور کی یہ حدیث بھی اس کی تائید کرتی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ خدا کی بندیوں کو مساجد میں جانے سے مت روکو۔ گویا حج کی طرف جانا مسجد کی جانب کوچ کرنے سے عظیم ترین ہے لہٰذا سفر حج اس نہی سے خارج ہو گا۔ لہٰذا عورت محرم کی

مصاحبت کے بغیر حج کو جا سکتی ہے بنابریں آیت اپنے عموم پر قائم رہے گا اور اداء واجبات و مندوبات کے لئے جو سفر ہوتا ہے وہ حرمتِ سفر سے مستثنیٰ ہوگا۔

مثالِ ثانی میں جو آیتِ کریمہ ہے اس میں سلام کا حکم دیا گیا۔ دوسری آیت میں اس کے برعکس ارشاد ہوا کہ بروز جمعہ خطیب جب خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت خاموش رہنا چاہئے اور کلام سے باز رہنا چاہئے۔ سلام کا جواب دینا بھی اجتناب لازم ہوا اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت دو متعارض حکم دئے گئے ہیں۔ ایک میں سلام کا جواب دینے کا حکم ہے اور دوسرے میں خاموش رہنے اور خطبہ سننے کا۔

کسی ایک نص کو دوسری کے مقابلہ میں ترجیح بھی حاصل نہیں۔ اندریں صورت وجہ اول پر عمل کرنا پڑے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ اقل کو اکثر سے مستثنیٰ کر دیا جائے۔ ابنِ حزم کی رائے یہ ہے کہ مسئلہ زیرِ نظر میں اقل بوقتِ نماز سلام کا جواب دینا ہے۔ لہٰذا خاموشی کا حکم اگرچہ صادر کیا گیا ہے۔ تاہم سلام کا جواب دینے سے خطبہ کے سماع میں خلل پیدا نہ ہوگا۔[1]

اس سے واضح ہو گیا کہ پیش آمدہ تعارض کا حل مسئلہ زیرِ نظر میں بڑا آسان ہے جہاں دو دلیلیں وارد ہوئی ہوں۔ وہاں ابنِ حزم ایک نص کو دوسری کی مخصص مانتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ نص میں ایک لحاظ سے عموم پایا جاتا ہے اور دونوں ایک خاص جگہ جمع بھی ہو جاتی ہے اور ایک دوسری سے الگ بھی ہوتی ہیں۔ لہٰذا دوسرے دلائل کی مدد سے مخصص کو راجح قرار دیا جائے گا۔

مثلاً عورت کے حج کے مسئلہ میں عورت کو سفر سے منع کیا گیا ہے۔ اس کے عموم میں سفر حج اور عام سفر بھی داخل ہے جس میں عبادت کا قصد نہ کیا گیا ہو۔ آیتِ حج مرد و عورت دونوں کو شامل ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں دلیلیں اس عورت کے بارے میں جمع ہو جاتی ہیں جس نے حج کا ارادہ کیا ہو۔ حج والی نص مرد کے بارے میں منفرد ہے۔ نہی والی دلیل عورت کے سفر بلا حج کے بارے میں منفرد ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دونوں دلیلوں میں جو قدر مشترک ہے اس میں کونسی دلیل مخصص ٹھہرے گی؟ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ سفرِ حج اس نہی سے مستثنیٰ ہے لہٰذا عورت تنہا حج کے لئے جا سکتی ہے۔ ابنِ حزم ان فقہاء

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۲۵ تا ۳۰۔

ہم خیال ہیں جو کہتے ہیں کہ سفر سے ممانعت والی حدیث واجبات و مندرجات کے علاوہ دیگر سفروں کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے خدا کی بندیوں کو مساجد میں جانے سے مت روکو۔

جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو دونوں دلیلوں کے قدرِ مشترک ہیں جس پر دو دلیلیں وارد ہوئیں ایک امر کے بارے میں اور دوسری نہی کے سلسلہ میں ابن حزم ایک ضابطہ جاری کرتے ہیں جو وجہ اول میں بیان کر دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ قلیل المعانی والی کی مختص ہوتی ہے۔

۴۸۶۔ جمع و تطبیق کی وجہ چہارم:- یہ نصوص متعارضہ میں جمع و تطبیق کی تیسری وجہ تھی ان وجوہِ ثلاثہ پر غور کرنے سے دونوں دلیلوں پر عمل کرنے سے دونوں دلیلوں کا طریقہ واضح ہو جاتا ہے۔ وجہ اول میں مکمل طور پر نص خاص پر عمل کیا جاتا ہے۔ نصِ عام پر مستثنیات کو نکالنے کے بعد عمل کیا جاتا ہے تیسری وجہ میں ایک کو کسی دلیل کی بناء پر مختص تسلیم کیا جاتا ہے یا تطبیق دی جاتی ہے۔ وجہ ثانی میں بلا جمع و تطبیق دونوں دلیلوں پر عمل کیا جاتا ہے اور کوئی قدر مشترک نہیں نکالی جاتی۔ الّا یہ کہ تعارض مفہوم مخالف کی قسم سے تعلق رکھتا ہو۔ ظاہر ہے کہ مفہوم مخالف الفاظ کا مقتضا نہیں ہے حالانکہ ظاہری علماء ہمیشہ ظواہر الفاظ پر اعتماد کرتے ہیں۔

وجہ رابع وہ ہے کہ جس میں بڑا شدید تعارض پایا جاتا ہے۔ بعض صورتوں میں ایک نص منسوخ بھی ہو جاتی ہے یہ تب ہوتا ہے جب ایک نص حکم کے اعتبار سے دوسری کی ضد ہو یا دونوں میں کامل مغایرت پائی جاتی ہو۔ مثلاً ایک نص حرام کرتی ہو اور دوسری مباح، ایک واجب کرتی ہو اور دوسری ساقط۔ ابن حزم اس ضمن میں کہتے ہیں کہ جب ایک نص کا دوسری سے متاخر ہونا ثابت ہو جائے اور اس کے ناسخ ہونے پر دلیل بھی قائم ہو جائے تو نصِ منسوخ پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ صرف ناسخ پر عمل کیا جائے گا۔ لیکن نسخ کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ بلا دلیل نسخ کا فتویٰ صادر نہیں کیا جا سکتا۔ کسی نص کو اسی وقت کہیں گے جب دوسری نص سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو جائے گا۔

یہ حکم اس صورت میں صادر کیا جائے گا جب ایک نص کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ وہ دوسری کی ناسخ ہے۔ جب ناسخ ہونا ثابت نہ ہو تو ابن حزم اس کے بارے میں فرماتے

ہیں کہ جو ایسی جدید نص وارد ہو جو دونوں دلیلوں سے قبل موجود نہ ہو تو نصِ جدید ہی معمول بہ قرار پائے گی۔ ان دونوں دلیلوں کے وارد ہونے سے قبل جو نصِ موافق تھی وہ محمول بہ نہیں ہوگی۔ ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"اس امر میں غور و فکر کرنا ہمارے لئے از بس ناگزیر ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی وارد نہ ہوتی تو جو نص ان کے وارد ہونے سے قبل ہمارے طریقہ کے موافق ہوگی اسی پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو ترک کر دیں گے۔ اس کا خلاف جائز نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم قبل ازیں حدیثِ موافق پر عامل تھے۔ پھر بلاشبہ ہم نے نئی وارد شدہ دلیل پر عمل کرنا شروع کر دیا لہٰذا یہ بات صحت کے ساتھ ثابت ہو گئی کہ ہم نے سابقہ محمول کو ترک کر دیا۔ پھر اس امر زائد کا منسوخ ہونا ہمیں کسی دلیل سے ثابت نہ ہوا لہٰذا ہم ایک یقینی بات کو بنا بر شک ترک نہیں کر سکتے اور حقیقت کی خلاف ورزی ظن کی بنا پر درست نہیں تصور کرتے۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے۔

اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا[1] — وہ تو صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور ظن حق کی جگہ کام نہیں دے سکتا۔

۳۸۷۔ **نصِ جدید پر وجوبِ عمل**:۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اندریں صورت ابن حزم ایک نص کو متروک قرار دیتے ہیں۔ متروک وہ نص ہوگی جو دونوں دلیلوں کے وارد ہونے سے قبل سابقہ محمول کے موافق ہو۔ باقی صرف وہی حکم رہے گا جو بعد میں نازل ہوا ہو اور پہلے معروف نہ ہو کیونکہ نئی نص پر عمل واجب ہے اور ہمیں یقین ہے کہ شریعت کے نئے وارد شدہ احکام پر عمل واجب ہوتا ہے۔ جب یہ ایک یقینی امر ہے تو شک کی بنا پر زائل نہ ہو سکے گا۔ پھر ابن حزم اس کی مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک حدیث میں کھڑے ہو کر پانی پینا واجب قرار دیا گیا۔ دوسری حدیث میں اس سے منع فرمایا آپ کا کھڑے ہو کر پانی پینا بھی ثابت ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ انسان

---

[1] الاحکام ص ۱۳۱۔

کھڑے ہو کر بھی پانی پیتا ہے اور بیٹھ کر بھی۔ لہٰذا جدید وارد شدہ حدیث جس میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے منع کیا گیا ہے قابلِ اخذ و احتجاج ہو گی۔

اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ نصِ متروک ساقط العمل ہے۔ اسے ازالۂ تعارض نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اس کے پیشِ نظر جو نص طریق معبود و مقرر کے موافق ہوتی ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔ ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"بلاشبہ یہ نسخ کی ایک قسم ہے کیونکہ جدید نص جدید حکم کو ثابت کرتی۔ جو نص معبود کے مطابق ہوتی ہے وہ جدید نص کی بنا پر منسوخ قرار پاتی ہے۔

ابنِ حزم مزید فرماتے ہیں:۔

"نصِ جدید کی بنا پر یقینی طور پر وہ نص جو طریق معبود کی موید ہوتی ہے منسوخ ہو جاتی ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ نے امر جدید کو قائم رکھا اور اس کے حجت ہونے پر دلیل قائم کی۔ اس کی مخالفت کا دعویٰ کرنے والا قطعی دروغگو ہے۔ کیونکہ ظن کے بغیر اس کا دامن دلیل سے خالی ہے۔ قرآنِ پاک میں ارشاد ہوتا ہے:۔

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ۔ آپ فرما دیں کہ اگر تم سچے ہو تو دلیل لاؤ۔

اس سے یہ بات روشن ہوئی کہ جس کے قول کی صحت ثابت نہ ہو وہ ہرگز سچا نہیں ہو سکتا[1]۔

۳۸۸۔ بنا بر تعارض نصوص ساقط العمل نہیں ہوتیں:۔

خلاصۂ کلام مسئلہ زیرِ نظر میں ابن حزم اپنا ظاہری نقطۂ نگاہ واضح کرتے ہیں اور کسی نص کو ساقط عن الاحتجاج قرار نہیں دیتے۔ نصوص کو ساقط العمل قرار دینے والا شخص ان اعمال کو لغو قرار دیتا ہے حالانکہ سنتِ رسول ہونے کی صورت میں ان کی نسبت رسولِ کریمؐ کی طرف کی گئی ہے۔ نصِ قرآنی پر عمل در آمد نسخ کے بغیر لغو قرار نہیں پاتا۔ لہٰذا النصوص میں تعارض نہیں اور نہ ہی باہم تعارض کی بنا پر کوئی

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۱۳۱۔

نص ساقط الاحتجاج ہو جاتی ہے بلکہ ناسخ کی بنا پر یا جو ناسخ کے حکم میں ہو اس کا حکم مرفوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا. نسخ کی بنا پر رفع حکم اور حکم کے اسقاط و الغاء میں فرق ہے الغاء و اسقاط کی بنا پر نص تمام حالات میں بے کار ہو جاتی ہے وہ حجت نہیں رہتی. ثبوت حکم کے بعد اس کے اٹھ جانے کا مطلب یہ ہے کہ نص پر عمل کیا جاتا ہے اور اسے لغو قرار نہیں دیا جاتا اس سے حجت شرعیہ کا اسقاط لازم نہیں آتا. رفع حکم میں صرف یہ بتایا جاتا کہ اس نص پر عمل کرنے کی مدت ختم ہو جاتی ہے اور جو حکم یقینی طور پر پہلے ثابت تھا اب باقی نہیں رہا.

اس سے واضح ہوا کہ تعارض کی بنا پر کسی نص کو مہمل اور ساقط العمل قرار نہیں دیا جاتا ابن حزم بڑے خلوص و وثوق سے اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ بنا بر تعارض نصوص ثابتہ کو ساقط نہیں کر سکتے خواہ نص کا اثبات بطریق آحاد ہی ہوتا ہو. ابن حزم وعدہ کرتے ہیں کہ وہ ظاہر التعارض نصوص کو ذکر کر کے واضح کریں گے کہ حقیقتاً ان میں کوئی تعارض پایا نہیں جاتا.

فرماتے ہیں :

"اگر خدا نے ہماری عمر دراز کی اور توفیق سے بہرہ ور کیا تو ہم بعونہ تعالیٰ ان نصوص کو یکجا کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں جن میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے. قوت و توفیق صرف وہی عطا کرتا ہے[1]"

۳۶۹. امام شافعی اور ابن حزم کا تطابق و توافق :

ابن حزم کا یہ مسلک مبنی بر ظاہر ہے. اس کی اساس احترام نصوص پر رکھی گئی ہے. وہ قیاسی وجوہات کی بنا پر نہ ایک نص کو دوسری پر ترجیح دیتے ہیں نہ اسے ساقط العمل قرار دیتے ہیں. یہ امر بھی ان کے مسلک کی اساس ہے کہ راوی کی مرویات میں شک و شبہ کا دخل نہیں ہے بلکہ وہ یقینی اور مفید علم و عمل ہیں.

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ابن حزم کا مسلک مبنی بر ظاہر ہے ہم آپ کے افکار و آراء کا امام شافعی کے نظریات کے ساتھ تقابل کرنا چاہتے ہیں. جن کا طرز فکر و نظر ظاہری مسلک کے ساتھ اس اعتبار سے قریبی مماثلت رکھتا ہے کہ وہ بھی صرف نصوص پر اعتماد کرتے

---

[1] الاحکام ص ۳۳.

اور اپنے قیاس کو نص پر محمول کرتے تھے۔ ابنِ حزم جب اصولِ فقہ کے موضوع پر کتابیں تصنیف کر رہے تھے تو امام شافعی کے مباحث و دراسات ان کے پیشِ نظر تھے۔ ابنِ حزم ایسے شخص کے متعلق یہ مفروضہ صحیح ہے کہ امام شافعی کی کتابیں ان کی نظر سے گذری ہوں گی۔

امام شافعی تعارضِ نصوص کے وقت نسخ کا فیصلہ کرتے ہیں بشرطیکہ نسخ کی کوئی دلیل موجود ہو۔ نسخ کی صورت میں تعارض باقی نہیں رہے گا کیونکہ جس آیت کا حکم اٹھا دیا گیا ہو اس میں اور جس کا حکم باقی ہو دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ اگر ناسخ کا ثبوت نہ ملتا ہو تو جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔ وجوہِ تطبیق وہ ہیں جو ذکر کئے جا چکے ہیں امام شافعی نے بھی ان میں سے بعض وجوہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ دیگر وجوہات اپنی کتاب الرسالۃ میں بیان کئے۔ جب تطبیق کا امکان نہ ہو تو متاخر نص پر عمل کرتے ہیں۔ اور اگر تاریخ معلوم ہو تو متقدم کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

اگر تطبیق و نسخ دونوں کا امکان نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم نہ ہو تو امام شافعی سند کے اعتبار سے ان میں موازنہ کرتے ہیں۔ جب ثبوت کے پیشِ نظر دونوں حدیثیں برابر نہ ہوں بلکہ ایک روایت دوسری سے اقویٰ ہو تو اس نص پر عمل کیا جائے گا جو دونوں میں اثبت و اقویٰ ہو۔ چنانچہ اس سے احتجاج کیا جاتا ہے اور دوسری کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اگر سند میں مساوی ہوں اور کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو البتہ ایک حدیث کی تائید کتاب و سنت کی کسی دلیل سے ہو رہی ہو یا اسکے نظائر و شواہد پائے جاتے ہوں تو اس کے معنیٰ کی تائید کی جائے گی اور اس پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ دو حدیثوں کے مابین ہمیں کبھی ایسا اختلاف معلوم نہیں ہوا جس میں جمع و تطبیق کا امکان نہ ہو۔ نہ ہی ناسخ و منسوخ کو پہچانا جاتا ہو نہ قوتِ ثبوت اور شواہد کتاب و سنت کی بنا پر اس میں ترجیح کا امکان ہو۔ آپ اپنے اس فیصلہ کو استقراء عملی پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"ہم نے کبھی ایسی دو حدیثیں نہیں پائیں مگر ان میں جمع و تطبیق کا امکان ہوتا ہے یا ایک کی تائید میں کتاب اللہ کی کوئی آیت یا کوئی دلیل موجود ہوتی ہے[1]۔"

---

[1] الرسالۃ کتاب السنۃ باب التعارض

یہ ہے امام شافعی کا قول! آپ تعارض کا اقرار کر کے بعض نصوص کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور آخری فیصلہ یہ صادر کرتے ہیں کہ انہوں نے کبھی دو متعارض حدیثیں نہیں پائیں جن میں ترجیح کا امکان نہ ہو۔ بعد میں اہلِ ظاہر آئے تو انہوں نے ابنِ حزم کی زبانی یہ کہا کہ انہوں نے کبھی دو ایسی شرعی دلیلیں نہیں پائیں جو متعارض ہوں اور ان میں نسخ کا ثبوت نہ ملتا ہو۔ نہ تطبیق کا کوئی ذریعہ ہو اور ترجیح کی ضرورت لاحق ہو۔

بنابریں اہلِ ظاہر اور امام شافعی کے افکار و آراء کے مابین فرق یہ ہوگا کہ امام شافعی تعارض کا اقرار کر کے طریقِ ترجیح کو استعمال کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ نصوص میں تعارض صرف ظاہری ہوتا ہے اصلی اور حقیقی نہیں ہوتا جب نسخ کا ذکر چل پڑا ہے تو ہمارے لئے یہ بتانا ضروری ہو جاتا ہے کہ نسخ کے متعلق ابنِ حزم کا زاویۂ نگاہ کیا تھا؟ چنانچہ اب ہم نسخ پر روشنی ڈالتے ہیں۔

۴۷۔ ناسخ و منسوخ اور ابن حزم

۳۹۰۔ معرفت ناسخ و منسوخ کی اہمیت:۔ ابن حزم کا قول ہے کہ ناسخ و منسوخ کی معرفت حاصل کرنا ارکانِ اجتہاد میں سے ایک عظیم رکن ہے ۔ایک تابعی نے فتویٰ دینے کا ارادہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان سے دریافت کیا آیا آپ نے ناسخ و منسوخ کا علم حاصل کر لیا ہے؟ انہوں نے جواباً کہا نہیں۔ حضرت علی نے فرمایا آپ ہلاک ہو گئے[1]

ناسخ و منسوخ کی پہچان حاصل کرنا اصولِ اجتہاد کے فن کا ایک خالص جزو ہے۔ امام شافعی اولین شخص تھے جنہوں نے ناسخ و منسوخ کے بارے میں لکھا اور فقہِ اسلامی میں نسخ کے اصول و ضوابط مقرر کیے۔ اسی لیے اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں۔ امام شافعی سے ملے بغیر ہمیں ناسخ و منسوخ سے آگاہی حاصل نہ تھی۔

ابنِ حزم امام شافعی کی طرح نسخ کو بیانِ احکام قرار دیتے ہیں۔ نہ اس سے نصوص کا ازالہ ہوتا ہے نہ ان کا الغاء لازم آتا ہے۔ نسخ کے ذریعہ صرف یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حکم کی مدت ختم ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ حزم نسخ کی ایسی دقیق تعریف کرتے ہیں جو امام شافعی کی بیان کردہ حقیقت سے ہم آہنگ ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:۔

"نسخ کی تعریف یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حکم کی مدت ختم ہو گئی ہے[2]۔ مثلاً نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "قبروں کی زیارت نہ کیجئے"۔ پھر

---

[1] کتاب الناسخ والمنسوخ برحاشیہ تفسیر جلالین۔

[2] الاحکام ج ۴ ص ۵۹۔

فرمایا میں تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا کرتا تھا اب ان کی زیارت کر لیا کرو۔

دوسری نص کی بنا پر نہ پہلی نص لغو قرار پاتی ہے۔ نہ اس کا ساقط ہونا لازم آتا ہے بلکہ اس کے حکم کی مدت کا ختم ہو جانا معلوم ہوتا ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم کی وہ آیات جن کے نسخ کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ قرآن کریم میں بدستور موجود ہیں اور ان کی تلاوت کرنا عبادت ہے۔ کیونکہ نہ وہ ساقط ہیں نہ لغو بلکہ ان پر عمل پیرا ہونے کی مدت ختم ہو گئی اور اس کی جگہ دوسرے حکم نے لے لی۔ جو تا قیامت باقی رہے گا۔

۳۹۱۔ بیانِ متاخر کے اقسام:۔ جب نسخ کے معنیٰ حکم معین سے کسی حکم کی مدت کے اختتام کا معلوم ہو جاتا ہے تو اس اعتبار سے نسخ بیانِ متاخر کی ایک نوع ہے۔ ابن حزم کے نظریہ کے مطابق بیانِ متاخر کی دو قسمیں ہیں:۔

(۱) ایک بیان وہ ہے جس میں مجمل کی تفصیل یا عام کی تخصیص کی گئی ہو۔ کیونکہ ابن حزم کے نزدیک تخصیص بتاخیر بھی ہو سکتی ہے۔ مگر عمل کا آغاز بیان کے بعد ہو گا۔ ان کے نزدیک اگرچہ مجمل کو بتاخیر بھی واضح کیا جا سکتا ہے مگر وقت عمل سے اس کی تاخیر جائز نہیں۔

(۲) بیانِ متاخر کی دوسری قسم کو نسخ کہتے ہیں۔ نسخ کا مطلب یہ ہے کہ ایک حکم معمول بہ ہو اس کے بعد دوسری نص آئے اور بیان کر دے کہ پہلی نص پر عمل کرنے کا زمانہ ختم ہو گیا۔ دوسری نص مبیّن ہوتی پہلی نص تو زائل کرنے والی نہ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ نسخ ایک ایسا بیان ہے جس کے متعلق جس شخص نے یہ بات کہی ہے کہ یہ ایک استثناء زمانی ہے اور متاخر ہے یعنی ایک ایسی تخصیص ہے جو زمانی اعتبار سے متاخر ہے تو ابن حزم نے اس کی توثیق کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

چنانچہ ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"اگر کوئی شخص یہ بات کہے کہ نسخ کا مطلب ہے فعل کو ابدی طور پر لازم قرار دینے سے دوسری نص کے زمانہ کو مستثنیٰ قرار دینا تو ہم بتوفیق ربانی اسے کہیں گے کہ یہ استثناء مطلق کی قسم میں داخل نہیں۔ اگر مخالف کی مراد یہ ہے کہ نسخ ہی استثناء کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ نسخ سے مدت کا استثناء ہو جاتا ہے اور باقی زمانوں کی نسبت وہ زمانہ عمل کے لئے مخصوص ہو جاتا ہے تو

ہم اس کی بات کو تسلیم کر لیں گے اس وقت درست بات یہ ہو گی کہ ہر نسخ استثنا ہے مگر ہر استثناء نسخ نہیں اور یہ صحیح ہے۔"[1]

۳۹۲۔ نسخ کن نصوص میں جاری ہوتا ہے:: چونکہ نسخ کے ذریعہ کسی حکم کی مدت کی اختتام کا اظہار کیا جاتا ہے لہٰذا نسخ انہیں نصوص میں جاری ہو سکتا ہے جو احکام تکلیفی مثلاً اوامر و نواہی پر مشتمل ہوں۔ اخبار میں نسخ تبھی آئے گا جب وہ کسی امر و نہی پر مشتمل ہوں۔ کیونکہ قصہ کہانی کی ذات میں نسخ نہ ہو گا بلکہ اس کے متضمنات اور مشتملات میں۔

مگر سوال یہ ہے کہ وہ اوامر جن سے عقائد کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جو نقل کے علاوہ عقل سے بھی ثابت ہوتے ہیں آیا نسخ ان میں بھی جاری ہو سکتا ہے یا نہیں؟ ابن حزم اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ اہل ظاہر کے یہاں یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ وہ کہتے ہیں

"ہمارے اصحاب بعض اوامر کے بارے میں مختلف الخیال ہیں کہ آیا ان میں نسخ جاری ہو سکتا ہے یا نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عقلیات میں نسخ جاری نہیں ہو سکتا مثلاً توحید وغیرہ۔" مگر ابن حزم ان اصحاب ظواہر سے اصل نظریہ میں نہیں بلکہ اس کی تعبیر و توجیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں جو احکام ثابت ہو چکے ہیں ان کے ثبوت و استقراء کے بعد ان میں سے کوئی حکم منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً خدا و رسول کے مباحات کو حرام قرار دینا اثبات توحید احوال قیامت پر ایمان لانا جہاد فی سبیل اللہ ان میں سے کوئی حکم بھی منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں یا اس کے لئے یہ جائز نہیں۔ کیونکہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ انسان اعمالِ خداوندی میں دخیل ہے۔ ابنِ حزم کہتے ہیں:۔

"اگر تم یہ کہو کہ خدا تعالیٰ توحید کے منسوخ کرنے پر قادر نہیں یا اس کی تنسیخ پر قادر ہے تو تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ تم خطا کار ہو اس لئے کہ تم یہ فیصلہ کرتے ہو کہ تم امور خداوندی کی تدبیر کر رہے ہو اور ذاتِ باری کو اپنے

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۷

عقلی قوانین کے تابع کر رہے ہو کہ اگر وہ ان کی مخالفت کرے گا تو فعلِ عبث اور ظلم کا ارتکاب کرے گا۔[1]"

اس سے واضح ہوا کہ ابنِ حزم کی رائے میں نسخ ایسے عقلی احکام میں جاری نہیں ہو سکتا جن میں تغیّر و تبدّل کا امکان نہ ہو مگر وہ اپنی زبان کو، قلم کو یہ بات کہنے سے پاک رکھنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف وہ یہ کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے یہی مقرر کر رکھا ہے کہ ان میں تحویل و تبدیل کی گنجائش نہیں لہٰذا ان میں نسخ جاری نہ ہو سکے گا۔

۳۹۳- نسخ کہاں جاری نہیں ہوتا:- ابنِ حزم کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ کر کے عقل کو فریب دینے کی کوشش نہیں کرنا چاہئے کہ بعض امور کو اس لئے منسوخ نہیں کیا جا سکتا کہ عقل انہیں پسند کرتی ہے مثلاً محسن کا شکریہ ادا کرنا جیسے اہلِ ظاہر کہتے ہیں۔ وہ اہلِ ظاہر کا مذاق اڑاتے ہوئے کہتے ہیں:-

"ہمارے اصحاب نے جو عجیب بات کہی ہے وہ یہ ہے کہ وہ محسن کا شکر ادا کرنے کا حکم قطعی طور پر منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی کفرِ منعم کو مباح نہیں کر سکتے۔"

ابنِ حزم اہلِ ظاہر کو ہمارے اصحاب کہہ کر پکارتے اور ان کی تردید کرتے ہوئے ان کے قول کا فساد و بیان کرتے ہیں۔ ابنِ حزم کہتے ہیں کہ نورِ حق اس مسئلہ میں اصحابِ ظاہر سے رخصت ہو گیا اور ان کے شاملِ حال نہیں رہا ہے۔ وہ اس کے بطلان پر یہ دلیل دیتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے مومن کو یہ حکم دیا ہے کہ اگر اس کے والدین احکامِ شریعت کے مخالف ہوں تو ان سے قطع تعلق کرے حالانکہ والدین سے بڑا محسن اور کوئی نہیں۔

ابنِ حزم رقمطراز ہیں:-

"اہلِ ظاہر سے اس مسئلہ میں نورِ حق کے رخصت ہو جانے پر بڑی حیرانی ہے۔ حالانکہ قرآن میں ارشادِ باری تعالیٰ ان کی نظر سے گذر چکا ہے۔

قرآن کریم میں فرمایا:-

"آپ ایسا کبھی نہ پائیں گے کہ اللہ تعالیٰ اور روزِ آخرت پر ایمان لانے

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۷۳

والے اللہ رسول سے دشمنی کرنے والوں سے محبت کرتے ہوں۔ اگرچہ وہ ان کے باپ بیٹے، بھائی یا کنبہ کے لوگ کیوں نہ ہوں۔ ان کے دلوں میں اس نے ایمان کو جاگزین کر دیا ہے اور روح القدس سے ان کو مؤید فرمایا ان کو وہ ایسے باغات میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو گئے اور وہ خدا سے راضی ہو گئے۔ یہ خدا کا گروہ ہے اور خدا کا گروہ ہی غالب ہو کر رہتا ہے۔"

دوسری جگہ فرمایا:۔

"اے ایمان والو انصاف پر قائم ہو جاؤ اور خدا کے گواہ بن جاؤ۔ اگرچہ وہ شہادت اپنے آپ کے خلاف دینا پڑے۔ یا والدین اور اقارب کے خلاف۔"

اس آیت میں حق بیانی کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس کے نتیجہ میں اقارب کو تختۂ دار لٹکنا پڑے، قتل ہونا پڑے۔ ہاتھ پاؤں اور جسمانی اعضاء کاٹ دیئے جائیں چابک لگانے پڑیں، سنگباری گوارا کرنی پڑے۔ پردہ دری کی نوبت آئے۔ بچے اور بیویاں قید ہو جائیں جائداد اور لونڈی غلام فروخت کر دیئے جائیں۔ اگرچہ وہ ہمارے شفیق اکابر ہوں مگر کفر اختیار کرنے کی بناء پر ان پر رحم نہیں کیا جائے گا۔ پھر شکرِ محسن کیا ہوا؟ اور والدین سے حسنِ سلوک کا حکم کہاں رخصت ہوا؟ یہ سب محالات کے قبیل سے ہیں۔ اس کے برخلاف اطاعت ان والدین کی ضروری ہے جن کی اطاعت کا حکم خدا نے دیا اور صرف اسی منعم کا شکر ضروری ہے جس کا شکر ادا کرنے کیلئے خدا نے مامور فرمایا۔ اگر اللہ تعالیٰ والدین سے حسنِ سلوک کا حکم نہ دیتے تو نہ ان سے حسنِ سلوک واجب ہوتا اور نہ ان کی نافرمانی اور اگر خداوند تعالیٰ شکرِ منعم سے مامور نہ کرتے تو نہ اس کا شکر لازم ہوتا نہ کفر۔ جس طرح حبِ والدین یا حبِ منعم سے حسنِ سلوک ضروری نہیں۔ اللہ تعالیٰ اگر ہمیں رحم کا حکم نہ دیتے تو وہ بھی واجب نہ ہوتا۔[1]

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۷۶۔

۳۹۴- ابنِ حزم کے نظریہ پر تنقید: یہ ابن حزم کا اقتباس تھا طوالت کے باوجود ہم نے اسے کم کر دیا۔ وہ ان اہل ظاہر کی تردید کرتے ہیں جن کا قول ہے کہ شکرِ منعم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا اور نہ ان کے حق کو رد کیا جا سکتا ہے۔ ابن حزم خود ظاہری ہیں اور اہلِ ظاہر کو ترکی بترکی جواب دیتے ہیں۔ وہ ان کا مذاق اڑاتے اور کہتے ہیں کہ مسئلہ ہذا میں نورِ حق ان سے رخصت ہو چکا ہے۔ ان کے قول کو فاسد قرار دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ابنِ حزم حق کے حامی ہیں اور حق کے مخالف کے ساتھ ہرگز رعایت نہیں کرتے۔ بلکہ مخالف کے ساتھ تشدد کا رویہ اختیار کرتے ہیں خواہ وہ فکری و نظری اعتبار سے آپ کے قریب ہو یا دُور۔

اس کے باوصف ابنِ حزم کا کلام غور و فکر کا محتاج ہے اور مسئلہ زیرِ بحث میں وہ جادۂ حق پر گامزن نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے والدین سے لڑتا جھگڑتا اور ظالم ہونے کی صورت میں ان کے خلاف فیصلہ صادر کرتا ہے وہ کفرانِ نعمت کا مرتکب نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی شکرِ منعم کے قانون سے خارج ہوتا ہے بلکہ وہ اس قانون کو بڑی دیدہ ریزی اور استحکام کے ساتھ نافذ کرتا ہے۔ کیونکہ اس پر دو منعموں کا شکر واجب ہے۔ اول ذاتِ حقیقی جو ہر متنفس پر احسان کرتی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خدا کے دشمنوں سے دوستی نہ لگائے۔ دوسرے مُنعم والد اور والدہ ہیں۔ جب یہ دونوں خدا کے ساتھ جنگ آزما ہوں تو انسان اس صورت میں دو شکروں کے درمیان متردد ہو گا۔ پہلا خدا کا شکر جو منعم اعظم ہے اس کا شکر واجب تر ہے۔ عقل انسانی بھی یہی کہتی ہے۔ دوسرا والدین کا شکریہ ادا کرنا۔ اس کا وجوب پہلے کی نسبت کم ہے۔ جب وہ خدا کی دعوت پر لبیک کہے گا اور صرف اسی سے محبت کرے گا تو شکرِ واجب کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو گا۔ اور کفرانِ نعمت کا مرتکب نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ مسلّمہ امر ہے کہ جب دو واجب متعارض ہوں تو واجب تر اور لازم تر کی ادائگی ضروری ہوتی ہے۔ لہٰذا جب دو شکر متعارض ہوں تو اُسے چاہئے کہ شکر اعظم کو بجا لائے اور وہ شکرِ خداوندی ہے۔

حدیث سے نسخ قرآن اور قرآن سے نسخ حدیث: ابن حزم کے طرزِ فکر و نظر کے مطابق نسخ بیان کی ایک قسم ہے یہ امر بھی ان کے اصول مسلّمہ میں داخل ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معاون

ہیں اور دونوں دین میں حجت ہیں۔ قرآن وحدیث کی توضیح کرتا ہے اور حدیث قرآن کی شارح و ترجمان ہے۔ گویا ابن حزم کے نزدیک قرآن وحدیث دونوں ایک دوسرے کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں وحی ہیں۔ ابن حزم کا زاویۂ نگاہ بیان کرنے سے قبل ہم اس ضمن میں دوسرے علماء کے نظریات بیان کرتے ہیں۔

پہلا نظریہ:۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ قرآن میں کوئی حکم منسوخ نہیں کیونکہ قرآن شریعت اسلامیہ کی دستاویز ہے جو تا روز قیامت زندہ و پائندہ رہے گا۔ علاوہ ازیں جن آیات کو منسوخ کہا جاتا ہے اگر تھوڑی سی زحمتِ غور وفکر گوارا کی جائے تو ناسخ آیات کے ساتھ ان کی جمع و تطبیق کا کوئی نہ کوئی راستہ نکل آتا ہے۔ نسخ کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے۔ جب تطبیق کا امکان نہ ہو۔ ابو مسلم اصفہانی کا نظریہ بھی یہی ہے امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر میں ان کا قول نقل کیا ہے اور ان کی تطبیق کا ذکر کیا۔ جو منسوخ آیات کے بارے میں وہ بیان کرتے ہیں۔

یہ پہلی رائے ہے۔ عقل انسانی بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ اگرچہ جمہور علماء کا مسلک اس کے خلاف ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ جب تک تطبیق کا امکان ہو نسخ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ نسخ کوئی آسان کام نہیں کیونکہ نسخ کسی شرعی حکم کی مدتِ عمل ختم ہو جاتی ہے۔ جب ابنِ حزم نسخ کو بیان قرار دیتے ہیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب فقیہ اس امر میں متردد ہو کہ آیا دو دلیلوں میں تطبیق پیدا کر کے دونوں پر عمل کیا جائے یا ایک کو منسوخ مانا جائے تو جمع و تطبیق اولیٰ و احریٰ بالقبول ہوگی۔

دوسرا نظریہ:۔ دوسری رائے امام شافعی کی ہے جسے وہ اپنی کتاب الرسالۃ میں ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ سنت سنت کی ناسخ ہوتی ہے اور قرآن قرآن کو منسوخ کرتا ہے۔ قرآن حدیث کو صرف اس صورت میں منسوخ کرتا ہے۔ جب حدیث ہی سے حدیث کا منسوخ ہونا ثابت ہوتا ہو۔ لہٰذا اس کی ناسخ حدیث ہی ہو گی۔ قرآن قرآن کو جبھی منسوخ کرتا ہے کہ سنت سے اس کی وضاحت ہوتی ہو۔ اسی بنا پر امام شافعی ایک اصل کو دوسری اصل کا ناسخ قرار نہیں دیتے۔ البتہ قرآن کی ایک آیت کے دوسری آیت کا ناسخ ہونے کا پتہ یہی سے چلتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ نسخ بیان کی ایک نوع ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حدیث قرآن کی شارح و مبیّن ہے۔ نیز اس لئے کہ حدیث سے آیات کی تاریخ معلوم ہوتی ہے اور پتہ چل جاتا ہے کہ متقدم کون ہے اور متاخر کون اور یہ ظاہر ہے کہ نسخ کی بنیاد تقدیم و تاخیر ہی پر رکھی جاتی ہے۔

۳۹۶ تیسرا نظریہ: تیسرا نظریہ وہ ہے جسے ابنِ حزم اختیار کرتے ہیں۔ اس نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں ناسخ و منسوخ موجود ہیں۔ جمہور بھی اسی کے قائل ہے۔ امام شافعی بھی ان میں شامل ہیں۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ سنت قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے۔ ابنِ حزم اس نظریہ کی تائید میں فرماتے ہیں:۔

"اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب و سنت وجوبِ اطاعت کے اعتبار سے مساوی ہیں۔ ان دونوں کا مصدر و ماخذ وحی الٰہی ہے۔ کیونکہ قرآن میں وارد ہے:۔

"مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى"

جب آپ کا کلام بھی وحی ہوا اور قرآن بھی وحی ہے تو وحی کا وحی سے منسوخ کرنا جائز ہے۔[1]

ابنِ حزم نے وہ دلیل بیان کی ہے جو ان کی منطق کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ وہ آغازِ کار ہی میں یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ حدیث قطعی ہوتی ہے اور علم و عمل دونوں کی موجب ہوتی ہے۔ اخبارِ متواتر اور احادیث دونوں اس میں برابر ہیں۔ کیونکہ یہ سب علم قطعی کو واجب کرتی ہیں۔ لہٰذا احادیث متواترہ اور اخبارِ آحاد دونوں سے قرآن منسوخ ہو جائے گا اور قرآن دونوں قسم کی احادیث کو منسوخ قرار دے سکے گا۔

ابن حزم کی یہ رائے صرف ایک مسئلہ میں احناف کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے احناف بھی قرآن کا نسخ حدیث سے اور حدیث کا نسخ قرآن سے جائز تصور کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک اخبارِ آحاد سے قرآن کو منسوخ کیا جا سکتا۔ ابن حزم اور حنفیہ کے مابین نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ اخبارِ آحاد سے اخذ و احتجاج کس حد تک درست ہے۔ ابنِ حزم

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۰۷

کے نزدیک اخبار آحاد قرآن کو منسوخ کر سکتی ہیں کیونکہ وہ انہیں قطعی تصور کرتے ہیں۔ احناف اس لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ اخبار آحاد کو ظنی قرار دیتے ہیں۔

۳۹۷۔ نسخ کے بارے میں امام شافعی اور ابن حزم کا اختلاف:۔

ابنِ حزم اور حنفیہ کے مابین صرف جزئی سا اختلاف پایا جاتا ہے جب کہ امام شافعی کے ساتھ آپ کا اختلاف اساسی اور بنیادی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں ایک حدیث دوسری حدیث کو منسوخ کر سکتی ہے مگر قرآن حدیث کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ قرآن سے حدیث اس وقت منسوخ ہو سکے گی جب حدیث کے اندر ہی نسخ کی دلیل پائی جاتی ہو۔ اور وہ یوں کہ آنحضورؐ کے عمل سے کسی حدیث کا منسوخ ہونا معلوم ہوتا ہو یا کوئی دوسری نص نسخ پر دلالت کرتی ہو۔ ابنِ حزم اس قول کی بنا پر امام شافعی کو موردِ طعن بناتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"امام شافعی فرماتے ہیں جب اللہ تعالیٰ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی سابقہ سنت کے اٹھا دینے پر مامور فرمائیں تو آپ سے ایک نئی سنت معرضِ ظہور میں آئے گی جو پہلی سنت کی ناسخ ہوگی۔ آپ کے تلامذہ اس پر معترض ہوئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جدید وحی نازل ہو کر سابقہ سنت کی ناسخ ثابت ہوئی، آپ نے بھی جدید سنت پر عمل فرمایا لہٰذا آپ کے اس عمل سے سابقہ سنت منسوخ ہوئی تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ جب آپ کے عمل سے سابقہ سنت منسوخ ہو گئی۔ پھر لوگوں نے بھی جدید سنت پر عمل کیا لہٰذا ان کے عمل سے بھی پہلی سنت کا نسخ لازم آیا حالانکہ یہ غلط ہے"

ابن حزم کو یہ اعتراض بڑا پسند ہے۔ اعتراض کا مدار و انحصار اس امر پر ہے کہ حدیث کو قرآن سے منسوخ کرتے وقت آنحضورؐ کا جدید سنت پر عمل کرنا ضروری ہے جو پہلی سنت کی ناسخ ہے اور آپ کا عمل ہی دراصل ناسخ ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کا نئی سنت پر عامل ہونا بھی سابقہ سنت کا ناسخ کہلائے گا۔ ابنِ حزم اس اعتراض کو بنظر استحسان دیکھتے اور کہتے کہ یہ اعتراض امام شافعی پر وارد ہوتا ہے۔

ابنِ حزم کہتے ہیں۔

"یہ اعتراض بجا ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم خداوند تعالیٰ کے تابع فرمان تھے۔ لہٰذا ناسخ دراصل خدا تعالیٰ کا حکم ہے جو آپ پر وارد ہوتا ہے نہ کہ عمل۔ آپ کا عمل تو صرف حکمِ خداوندی کی اطاعت کا مظہر ہے۔"[1]

۴۹۸۔ امام شافعی کے نظریہ کی توضیح: ابن حزم امام شافعی کے خلاف شرعی دلائل کے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر جنگ آزما ہوتے ہیں امام شافعی کے ساتھ انصاف کرنے کا تقاضا ہے کہ ہم ان کے الفاظ میں ان کی رائے نقل کریں۔ چنانچہ آپ اپنی کتاب الرسالۃ میں لکھتے ہیں۔

"آنحضور کی سنت کو صرف آپ کی سنت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ اگر خداوند کریم آپ کو کسی جدید سنت کا حکم دیں جو پہلی سنت کی ناسخ ہو تو جدید حکم ہی سنت قرار پائے گا۔ اور آپ لوگوں کو بتا دیں گے کہ نئی سنت کی بنا پر سابقہ سنت کو منسوخ کیا جا رہا ہے۔"

امام شافعی کے اس ارشاد کی وجہ یہ ہوئی کہ آپ کے عصر و عہد میں چند سر پھرے لوگ حدیث نبوی کے خلاف تھے۔ اگر امام شافعی یہ کہتے کہ قرآن حدیث کو منسوخ کر سکتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ وہ بدراہ اور ان کے ہمنوا حدیث کو مہمل کر کے رکھ دیتے اور کج فہم لوگوں کو موقع مل جاتا کہ وہ احادیثِ نبویہ کو صرف اس لئے ترک کر دیتے کہ یہ قرآن کے خلاف ہیں یا ان سے اِطلاقِ قرآن کی تقیید ہوتی ہے لہٰذا یہ منسوخ ہیں۔ لہٰذا حدیث نبوی کی حمایت اور احادیث کے استقراء و تتبع کی بناء پر آپ نے فرمایا کہ حدیث حدیث کو منسوخ کر سکتی ہے اگر قرآن حدیث کا ناسخ ہو تو ایسی نص کا ہونا ضروری ہے جس سے نسخ کی وضاحت ہوتی ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جو ناصرِ حدیث کے لقب سے ملقب تھے۔ اپنی کتاب الرسالۃ میں لکھتے ہیں:۔

"اگر کوئی شخص دریافت کرے کہ آیا قرآن حدیث کو منسوخ کر سکتا ہے؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر قرآن حدیث کو منسوخ کرتا ہو تو آپ کی ایسی سنت کا ہونا ضروری ہے جس سے پتہ چل سکے کہ دوسری

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۱۱۔

سنت پہلی سنت کی ناسخ ہے۔ تاکہ لوگوں پر حجت قائم ہو سکے کہ ایک دلیل اپنے جیسی دلیل کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی کہ آپ نے جو سنت مقرر کی ہو قرآن آکر اسے منسوخ کر دیتا اور آپ سے کوئی سنتِ ناسخہ منقول نہ ہوتی تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آپ کی تمام حرام کردہ بیوع اس وقت کی حرام کردہ ہیں جب کہ آیت "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا"۔ نازل نہ ہوئی تھی۔ اسی طرح جن زانیوں کو سنگسار کیا گیا تھا ہو سکتا ہے کہ رجم کا حکم آیت "اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ" سے منسوخ ہو چکا ہو۔ یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ جو چور غیر محفوظ مال چرائے یا ربع دینار سے کم کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ کیونکہ آیت قرآنی:۔

"اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا" چور مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔

میں سرقہ کا لفظ ہے جس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر آتا ہے اور مالِ محفوظ یا غیر محفوظ سب کو سرقہ کہتے ہیں اسی طرح ہر حدیث نبوی کو یہ کہ کر رد کر دیا جاتا کہ آپ نے یوں نہیں فرمایا کیونکہ قرآن میں یہ کہیں مذکور نہیں۔ ان دو وجوہات کی بنا پر احادیث کا رد کرنا جائز ہو جاتا۔ اور تمام احادیث متروک قرار پائیں اگرچہ وہ قرآن سے ہم آہنگ ہوں اور یوں بھی احادیث قرآن کے موافق ہی ہوا کرتی ہیں[1]"۔

امام شافعی کا یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ نے یہ نظریہ حدیث نبوی کی حمایت و نصرت کی بنا پر اختیار کیا تھا۔ آپ کا مقصد یہ تھا کہ احادیث کو منسوخ قرار دے کر مہمل و متروک نہ کر دیا جائے۔ امام شافعی نے جو نظریہ تائیدِ حدیث کے نقطۂ خیال سے اختیار کیا تھا ابن حزم کو اس کی مخالفت کرنا بجا نہ تھا۔ علاوہ ازیں یہ مخالفت بے محل بھی ہے۔ اس لئے کہ جن احادیث کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ قرآن نے ان کو منسوخ کر دیا ہے ان کے پہلو بہ پہلو ایسی احادیث پائی جاتی ہیں جو نسخ پر روشنی ڈالتی ہیں۔ امام شافعی کے مخالف ایک حدیث بھی پیش نہیں کر سکتے جسے قرآن نے منسوخ کیا ہو۔

---

[1] الرسالۃ باب النسخ

اور سنتِ نبوی سے اس کے نسخ کا اظہار نہ ہوتا ہو۔ علامہ آمدی نے اپنی کتاب الاحکام میں امام شافعی کے خلاف دلائل دیئے ہیں ہم نے آمدی کی غلطی واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ ہر سنت جو قرآن سے منسوخ کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ایسی حدیث بھی موجود ہے۔ جس سے اس کے نسخ کا اظہار ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کے ذکر کردہ دلائل سے امام شافعی کی تردید نہیں ہوتی۔[1]

۳۹۹۔ ابن حزم کے اعتراض کی ناموزونیت:۔ جس اعتراض کو ابن حزم نے بعض اصحاب شافعی کی جانب منسوب کیا ہے وہ بے محل ہے اور امام شافعی پر وارد نہیں ہوتا مگر ابن حزم اسے صحیح قرار دیتے اور اس کی تائید کرتے ہیں۔ اعتراض کا مبنیٰ یہ ہے کہ اگر آنحضورؐ کے عمل سے حدیث کا منسوخ ہونا لازم آتا اور قرآن اس کا ناسخ نہ ہوتا تو لوگوں کا عمل بھی سابقہ سنت کا ناسخ ہوتا۔ یہ اعتراض دو وجوہات کی بنا پر غلط ہے:۔

امر اوّل:۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی یہ نہیں کہتے کہ حدیث اکیلی ناسخ ہوتی ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث نسخ کو واضح کرتی ہے یہ قید انہوں نے بنا بر احتیاط لگائی ہے وہ صریح الفاظ میں فرماتے ہیں:۔

"اگر قرآن حدیث کو منسوخ کرتا ہے تو اس کے ساتھ آپ کی ایک ایسی سنت بھی ہوگی جس سے پتہ چلے گا کہ دوسری سنت پہلی کی ناسخ ہے۔"

اس سے اعتراض کا بے محل ہونا واضح ہو جاتا ہے کیونکہ اعتراض کا امکان جب ہے کہ امام شافعی قرآن سے نسخ کے وصف کو خارج کر دیتے ہوں۔ حالانکہ آپ ایسا نہیں کرتے ابن حزم کی پسندیدہ تشبیہ ان کے اپنے بیان کے مطابق باطل ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح لوگوں کے عمل کو بھی سنت کا ناسخ قرار دینا پڑے گا۔ یہ کلام اس صورت میں درست ہو سکتا ہے۔ جب لوگوں کے اقوال و افعال آنحضورؐ کے اقوال و اعمال کی مانند ہوں۔ ابن حزم ہر جگہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضورؐ خدا کے فرستادہ تھے اور آپ کا کلام وحی کی ترجمانی کرتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ کے تمام افعال اوامرِ خداوندی کی

---

[1] دیکھئے مصنف کی کتاب الشافعی طبع اوّل ص ۲۸۱۔

تنفیذ کے لئے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ لوگوں کے اقوال و اعمال آنحضور کے مساوی کیونکہ ہو سکتے تھے۔ خداوند تعالیٰ ابن حزم کی غلطی معاف کرے۔

۴۰۰۔ نسخ صرف عہد نبوت میں وقوع پذیر ہوتا ہے:

نسخ جہاں بھی ہو صرف عہد نبوی ہی میں وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ نسخ بیان ہے اور شریعت کو بیان کرنے والی صرف وحی ہے۔ لہٰذا وحی کا سلسلہ منقطع ہو جانے کے بعد نسخ کا امکان نہیں رہتا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے رب سے جاملے تھے جب پوری طرح شریعت کو بیان کر دیا۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ	آج میں نے اپنے دین کو تمہارے لئے کامل کر
اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ	دیا نعمت کی تکمیل کر دی اور مذہب اسلام کو
الْاِسْلَامَ دِيْنًا۔	ایک دین کے اعتبار سے پسند کر لیا۔

البتہ عہد نبوی میں بعض لوگوں کو ناسخ و منسوخ کا پتہ نہ چل سکا اور آپ کی وفات کے بعد وہ اس سے آگاہ ہوئے۔ تو اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ نسخ آپ کی وفات کے بعد وقوع پذیر ہوا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اس کا وقوع عہد نبوی میں ہو چکا تھا۔ مگر اس کا علم بعض لوگوں کو آپ کی وفات کے بعد حاصل ہوا۔ مثلاً ایک شخص اس وقت موجود نہ ہو جب ناسخ پر مشتمل وحی نازل ہوئی۔ یہ لاعلمی کسی شخص کے لئے بھی نہ موجب علامت ہے نہ سبب وعید۔ قابل ملامت وہ شخص ہے جو عہد رسالت کے بعد نسخ کا دعویٰ کرتا ہے۔ کوئی مسلمان آج تک یہ جرأت نہ کر سکا۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس کو ناسخ کی اطلاع موصول نہ ہو اور وہ منسوخ پر عمل کرے آیا وہ ایسا خطاکار ہو گا جو اپنے افعال میں ناقابل ملامت ہے یا وہ اطلاع موصول ہوئے بغیر منسوخ پر عامل ہونے کی بنا پر ملامت کا مستحق نہیں۔ بالفاظ دیگر جب کوئی شخص ناسخ سے آگاہ ہونے سے قبل منسوخ پر عمل کرنا ترک کر دے مثلاً آپ نے قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا کوئی شخص ان کی زیارت کرے اور اسے اس بات کا علم نہ ہو کہ آپ نے بعد میں قبروں کی زیارت کی اجازت دے دی تھی آیا اُسے گنہ گار سمجھا جائے گا یا نہیں؟ پہلے قول کی بنا پر وہ مجرم ہو گا مگر بنا بر جہل اُسے معذور تصور کیا جائے گا۔ اگر بلا علم کوئی شخص ناسخ پر عمل کرے گا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

کیونکہ نسخ کی بناء پر وہ گنہ گار نہ ہوگا۔ یہ پہلا نظریہ ہے اور قولِ اول کے ہم آہنگ ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ناسخ پر اسی صورت میں عمل کیا جائے گا۔ جب کوئی شخص اس سے آگاہ ہوگا۔ جب کوئی شخص آپ کی اجازت سے باخبر ہونے سے قبل قبروں کی زیارت کرے گا۔ تو وہ گنہ گار ٹھیرے گا۔ کیونکہ اس کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدنیت ہے اور ترکِ فرائض کا بہانا تلاش کرتا ہے۔ ناسخ کو جاننے سے قبل اس سے منسوخ پر عمل پیرا ہونے کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔

۱۸۴۔ یہ بحث دلنظر ابن حزم کی جدت طبع اور رسائی خیال کی آئینہ دار ہے۔ آپ دوسرے نظریہ کے قائل ہیں۔

ابنِ حزم رقمطراز ہیں:۔

"ہم کہتے ہیں کہ نسخ پر عمل کرنا اس وقت لازم آتا ہے جب اس سے آگاہی حاصل ہو جائے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:۔

لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ — تاکہ میں تمہیں ڈراؤں اور ان کو جو اس سے آگاہ ہوں۔

اس آیت کریمہ میں حکم کو بعد از بلوغ واجب قرار دیا گیا ہے۔ اگر کسی شخص کو نبی کریم سے دور ہونے کی بناء پر منسوخ کا پتہ تو چل جائے مگر ناسخ سے آگاہ نہ ہو اور وہ شخص ناسخ سے آگاہ ہوئے بغیر منسوخ کو ترک کر دے اور ناسخ پر عمل پیرا ہو تو وہ اس لئے گنہ گار ہوگا کہ اس نے فرائض کو چھوڑنے میں سہل انگاری سے کام لیا۔ البتہ اسے فرائض کا تارک تصور نہیں کریں گے۔ جس شخص کو حکم کے منسوخ ہونے کا پتہ چل گیا ہو اسے تارک فرائض قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شخص اسی بات پر عمل کرنے کا ذمہ دار ہے جو اسے پہنچ چکا ہو۔[1]

ابنِ حزم قرار دیتے ہیں کہ اسے نیت کی بناء پر گنہ گار ٹھیرایا جائے گا ترکِ فرائض کی بناء پر نہیں۔ ناسخ سے آگاہ ہوئے بغیر جو شخص کسی منسوخ حکم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس کے تین درجات ہیں۔

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۱۶۔

۱۔۴ منسوخ پر عمل کرنے کے بارے میں تین نظریات:۔ (۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ منسوخ پر عامل ہونے

کی بنا پر وہ شخص مخطی فی الاجتہاد ہو گا۔ ناسخ پر عمل کرنے کی بنا پر وہ گنہ گار نہ ہو گا اگرچہ یہ بلا اجتہاد ہو۔

(۲) دوسرا نقطہ نظریہ ہے کہ وہ منسوخ پر عمل پیرا ہونے کی بنا پر حامل صدق وصواب ہے۔ اور اگر وہ بلا علم منسوخ کو ترک کر کے ناسخ پر عمل کرے گا تو دین میں سہل انگاری کا مرتکب ہو گا۔ البتہ اسے تارکِ فرائض شمار نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ نسخ کے بعد فرضیت باقی نہیں رہتی یہ دوسری بات ہے کہ اسے نسخ کا علم نہیں۔

(۳) تیسری رائے یہ ہے کہ وہ اپنے زعم واعتقاد کی بنا پر تارکِ فرائض ہو گا کیونکہ ہر شخص فرائض کا تارک نہیں البتہ ان میں لاپرواہی اور سہل انگاری کا ارتکاب کرتا ہے۔ ابن حزم اس کی مثال بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کسی عورت سے ملا اور اسے اجنبی سمجھا اس عورت نے بدکاری کی خواہش کا اظہار کیا اور اس نے زناکاری کا ارتکاب کیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ اس کی بیوی ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں فرماتے ہیں:۔

"وہ زنا کا مجرم نہ ہو گا اور جو شخص اس پر زنا کی تہمت لگائے گا۔ اس پر حدِ قذف لگائی جائے گی۔ البتہ وہ زنا کا ارادہ کرنے کا مجرم ضرور قرار پائے گا"

بدکاری کی نیت بھی اپنا اثر رکھتی ہے اور عبادات کو غارت کر دیتی ہے۔ ابنِ حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"اگر کسی شخص کو بیت المقدس کے قبلہ ہونے کا علم ہو اس کے منسوخ ہونے سے آگاہ نہ ہو۔ اور وہ کعبہ کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھ لے تو لاپرواہی کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لئے نہیں کہ اس نے غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی اسے اس وقت تک عبادت تصوّر نہیں کیا جائے گا۔ جب تک وہ نیت و قصد سے اُسے ادا نہ کرے اور اسے لازم تصوّر نہ کرے ورنہ عبث ہے ایسے شخص کو ہرگز عبادت گذار نہیں کہہ سکتے۔ وہ اس تغافل شعاری کا مرتکب ہے کہ اس نے غیر قبلہ کی جانب نماز ادا کی۔ اس کی مثال دورِ حاضر میں یہ ہے کہ ایک شخص صحرا میں ہو اس نے بنا براجتہاد نماز کے لئے ایک رُخ کو متعین کیا پھر دانستہ

اس کی خلاف ورزی کی۔ اتفاقاً قبلہ اسی طرف نکلا جس طرف اس نے نماز ادا کی تھی تو ایسا شخص نماز میں کوتاہی کرنے والا اور فاسق ہو گا لیکن غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے والا نہیں ہو گا۔

۴۰۲۔ انقطاعِ وحی کے بعد نسخ کا امکان نہیں:۔ ابن حزم کے یہ خیالات ان کی دقتِ نظر اور عمقِ تامل و تفکر کی دلیل ہیں اور ہم ان سے متفق ہیں۔ ان میں بڑی جدت طراز پائی جاتی ہے۔ انہوں نے دُور بین نگاہ اور توفیقِ محکم سے دینی حقائق کو بڑی دیدہ ریزی سے جمع کر دیا ہے۔

ابنِ حزم کا یہ نقطۂ نگاہ کہ نسخ صرف عہد نبوی میں وقوع پذیر ہوتا ہے جب وحی جاری ہوتی ہے اور بعد میں واقع نہیں ہو سکتا۔ بالکل درست ہے اور فقہاء اسلام اس ضمن میں ان کے ہمنوا ہیں کسی کا اختلاف نہیں۔ اسی نظریہ کی بناء پر آپ یہ کہتے ہیں کہ اجماع صرف اس صورت میں قرآن و سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔ جب نبی کریمؐ سے منقول ہو۔ ان کی مراد اجماع صحابہ ہے جو آنحضورؐ سے منقول ہوتا ہے کیونکہ اسی اجماع سے آنحضورؐ کا تعامل معلوم ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی اجماع اس خصوصیت کا حامل نہیں۔ ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"جو اجماع آنحضورؐ سے منقول ہو اس سے نسخ جائز ہے۔ کیونکہ بنا بر اجماع آنحضورؐ کے قول و فعل سے آگاہی ہوتی ہے۔ یا نصِ قرآنی، نصّ حدیث یا اس دلیل سے آگاہی ہوتی ہے جو قرآن و حدیث کے مجموعہ سے مستنبط نیز آپ کے فعل اور تقریر کا پتہ چلتا ہے۔ جب اجماع ایسا ہو تو وہ ناسخ قرار دیا جا سکتا ہے[1]۔"

ابنِ حزم کا یہ نظریہ محتاج نظر و تامّل ہے۔ کیونکہ صرف اجماع کو ناسخ قرار نہیں دے سکتے۔ اس کے برخلاف ناسخ دراصل اجماع کی وہ دلیل ہے جو کتاب و سنت سے ماخوذ ہو۔ ابنِ حزم کے افکار و آراء کا خلاصہ یہ ہے جو بیان ہوا۔

ہم واشگاف الفاظ میں یہ بیان کر دینا چاہتے ہیں کہ ناسخ دراصل نص ہوتی ہے نہ کہ بذات خود اجماع۔ ورنہ لوگوں کے عمل کو ناسخ تسلیم کرنا پڑے گا۔ حالانکہ عقلِ انسانی

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۱۷

اس سے اباء کرتی ہے۔ ابن حزم بھی ہمارے ہم خیال ہیں وہ ان اہل ظاہر کی تردید کرتے ہیں جو اجماع کی بنا پر حدیث کو رد کر دیتے ہیں۔ ابنِ حزم اسے خطائے فاحش قرار دیتے ہیں۔[1]

---

[1] الاحکام ج ۲ ص ۱۷۔

۴۸-عام وخاص نصوص

۴۰۳-ظاہری فقہ کی خصوصیات :- ظاہری فقہ کی دو خصوصیات ہیں:

(۱) نفی قیاس-بعض دیگر علماء اور شیعہ بھی اہل ظاہر کی طرح قیاس کی نفی کرتے ہیں وہ قیاس اور حمل علی النصوص کو جائز قرار نہیں دیتے-

(۲) دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ صرف ظواہرِ نصوص پر عمل کرتے ہیں-ان کی فقہ بھی مبنی بر ظاہر ہے-یہ ان کی عظیم خصوصیت ہے-روایت اور نسخ کے بارے میں ہم نے اہلِ ظاہر کا مسلک بیان کر دیا ہے-ابن حزم نے عام وخاص نصوص اور اوامر و نواہی کے بارے میں جو گفتگو کی ہے-اس سے واضح ہوتا ہے کہ فہم نصوص اور استنباطِ احکام کے بارے میں ان کا طرزِ فکر و نظر کیا ہے-ہم عام وخاص اور اوامر و نواہی پر مختصر تبصرہ کر کے اس ضمن میں ابنِ حزم کا مسلک و منہج ذکر کریں گے-

۴۰۴-اقسامِ کلام :- ابن حزم کا عام وخاص کے اندر تقسیم کرنے اور پھر خاص کی جداگانہ تقسیم میں اسی راہ پر گامزن ہیں جس پر امام شافعی اپنی کتاب الرسالۃ میں چلے-وہ کلام کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں-

پہلی قسم :- خاص وہ ہے جس سے خصوص مراد ہوتا ہے-خاص کو ہر اس معنیٰ پر محمول کیا جاتا ہے جس پر لفظ دلالت کرتا ہو-

دوسری قسم :- کلام کی دوسری قسم عام ہے جو اسم جنس ہوتی ہے-مثلاً یہ آیت قرآنی:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا۔ ہم نے پانی سے ہر چیز زندہ کی-

اس آیت میں حیّ کا لفظ اسم جنس ہے اور بہت سے انواع پر مشتمل ہے-عموم کے الفاظ میں سے بعض الفاظ ایک خاص نوع پر مشتمل ہوتے ہیں-مثلاً قرآن میں ارشاد

فرمایا:-

وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ۔ گھوڑے، خچریں اور گدھے۔

عام کے بعض الفاظ کا اطلاق کسی خاص موصوف پر ہوتا ہے۔ مثلاً فرمایا:-

"وَلِذِی الْقُرْبیٰ"

نیز فرمایا:-

"اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنَ"

گذشتہ مثالوں میں عام الفاظ کا اطلاق عمومِ کلی پر ہوتا ہے بجز اس کے کہ اس کی تخصیص ہوجائے۔ آنحضورؐ کا ارشاد اسی قبیل سے ہے۔ فرمایا: "اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَیْشٍ" ابنِ حزم کہتے ہیں اس میں ہر قریشی داخل ہے۔ بجز اس کے کہ کسی نص یا اجماع سے اس کی تخصیص ہوجائے۔ مثلاً عورتوں اور بچوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

تیسری قسم:- تیسری قسم وہ عام نص ہے جس سے کتاب و سنت کی کسی دلیل کی بنا پر خاص مراد لیا جائے۔ ہم قبل ازیں ان کی ذکر کردہ امثلہ بیان کرچکے ہیں لہٰذا دوبارہ بیان نہیں کریں گے۔

امام شافعی نے اپنی کتاب الرسالۃ میں ان اقسام ثلاثہ کا ذکر کیا ہے۔ ابنِ حزم نے ان کے بیان کرنے میں امام شافعی کی پیروی کی ہے۔ ابنِ حزم امام شافعی کے زیرِ اثر کہتے ہیں کہ لفظِ مشترک عام کے قبیل سے ہوتا ہے اور اس میں دو یا تین معانی شریک ہوتے ہیں۔ مثلاً عین کا لفظ لونڈی اور آنکھ اور کسی چیز کے جسم پر بولا جاتا ہے۔ لفظ قرء کا اطلاق حیض اور اس طہر پر علی سبیل البدل ہوتا ہے جو دو حیض کے درمیان ہو۔ مقصد یہ ہے کہ قرء کا اطلاق حیض یا طہر پر ہوتا ہے اور دونوں کو بہ یک وقت جمع نہیں کیا جاسکتا۔

ابنِ حزم کہتے ہیں:-

"عموم کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ ایک لفظ میں بہت سے معانی مساوی طور پر شریک ہوں۔ برابر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ لفظ کا ہر مفہوم حقیقی کہلاتا ہے نہ کہ مجازی۔ جب صورتِ حال یوں ہوئی تو ہر معنیٰ پر اس کا حمل واجب ہے۔ اور یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی معنیٰ کے ساتھ اسے خاص کردیا جائے۔ جو اصحاب ظواہر میں سے اس کے خلاف ہے اس کی رائے میں تناقض پایا

جاتا ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ ایک لفظ کا اطلاق ایسے تین معانی پر ہو جو متفقۃ الحدود ہوں یا مختلفۃ الحدود۔ جب کہ اس کا اطلاق سب پر مساوی طور سے ہو رہا ہو اور معانی میں سے کوئی بھی اس کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ لفظِ مشترک کو مختلف معانی کے لئے علیٰ سبیل البدل استعمال کیا جائے گا۔ مثلاً لفظِ نکاح عقدِ نکاح کے لئے استعمال ہوتا ہے اور مجامعت کے معنیٰ میں بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں متبادل معنیٰ ہیں ابنِ حزم اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ لفظ مشترک دونوں معانی پر بہ یک وقت بھی بولا جاتا ہے اور عام بھی ہوتا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔"

۴۔۵۔ لفظ مشترک کی مثالیں :۔

مثلاً یہ آیت :۔

وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ — زانی عورت کو زانی مرد یا مشرک ہی اپنے نکاح میں لا سکتا ہے۔

(الف) یہ آیت کریمہ زانی عورت سے نکاح کرنے کی عورت سے نکاح کرنے کی حرمت کو بھی شامل ہے اور زانیہ لونڈی سے مجامعت کرنے کو بھی۔ کیونکہ نکاح کی حکمت دونوں معانی کو شامل ہے۔ یہ حرمت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ ثابت نہ ہو جائے۔ بنا بریں کسی پاک دامن مرد کو بدکار عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں اسی طرح مسلمان عفیف عورت کا کسی زانی اور مشرک سے نکاح کرنا حرام ہے۔ اگر نکاح کر دیا جائے تو فسخ ہو جائے گا۔ زانی پاکباز کتابیہ سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ حرمت مومن عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔[1]

(ب) محصنہ کا لفظ پاکباز اور آزاد عورت دونوں کے لئے علیٰ سبیل البدل استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ مشترک ہے۔ ابن حزم مندرجہ ذیل آیت میں اسے عام قرار دیتے ہیں :۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ — جو لوگ پاکدامن عورتوں پر بہتان لگاتے ہیں

---

[1] الاحکام ج ۳ ص ۱۲۹

ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً۔ — اور چار گواہ پیش نہیں کرتے انہیں اسی چابک ماریئے۔

محصنہ کے لفظ سے یہاں ہر وہ معنیٰ مراد لیا جا سکتا ہے جس کے لیے وہ استعمال ہوتا ہے۔ یعنی پاکباز عورت وہ مسلمہ ہو یا غیر مسلمہ نیز آزاد عورت نیز شادی شدہ۔

ابن حزم لکھتے ہیں:۔

"جو شخص بھی کسی محصنہ پر بدکاری کی تہمت لگاتا ہے اس پر حد قذف واجب ہے۔ خواہ محصنہ کا اطلاق اس پر کسی معنیٰ کے اعتبار سے ہو عفت یا پاکدامنی کی بناء پر مسلمان ہونے کی وجہ سے یا شادی شدہ ہونے کے باعث۔ لہذا جو شخص کافر یا صغیر السّن لونڈی پر زنا کی تہمت لگائے گا ہم اس پر حد کو واجب کر دیں گے۔"

(ج) لفظ "دُون" کا اطلاق اقل یا غیر کے معنیٰ پر ہوتا ہے۔ دوسرے معنیٰ کی مثال یہ آیت ہے۔

وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ

اس آیت میں مِن دُونِهِمْ سے مراد "مِن غَيْرِهِمْ" ہے۔

مندرجہ ذیل حدیث میں ابن حزم لفظ دُون کو دونوں معنیٰ پر محمول کرتے ہیں:۔

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنْ حَبٍّ أَوْ تَمْرٍ صَدَقَةٌ۔" — پانچ وسق سے کم غلہ یا کھجوریں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ابن حزم اس حدیث کی بناء پر زرعی پیداوار کی زکوٰۃ صرف گندم، جو اور کھجوریں ضروری قرار دیتے ہیں باقی غلہ جات میں نہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"ہم گندم، جو اور کھجوریں زکوٰۃ کو ضروری قرار دیتے ہیں باقی غلہ جات میں نہیں۔"

۴۰۶۔ کلام کی چوتھی قسم:۔ ابن حزم اس امر میں دیگر فقہا کے ہمنوا ہیں کہ ایک عام اپنے عموم میں ظاہر ہوتا ہے اور ایک عام مخصوص بھی ہوتا ہے خصوص کا پتہ نصوص سے چلتا ہے۔ اس کے برعکس خاص بھی کلام کی ایک جداگانہ نوع ہے اور وہ عام نہیں ہوتی۔ قبل ازیں یہ واضح ہو چکا ہے۔ بعض فقہاء کلام کی ایک چوتھی قسم

بھی بیان کرتے ہیں اور وہ ایسا خاص ہے جس سے عموم کا ارادہ کیا جائے۔ اس کی بنیاد اس امر پر رکھی گئی ہے کہ بعض اوقات خطاب صرف پیغمبر سے ہوتا ہے یا امت کے ایک فرد سے مگر اس پر عمل کرنا سب کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ خاص ہے مگر اس سے عام کا ارادہ کیا گیا ہے۔ مگر ابن حزم یہ بھول جاتے ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ یہ آغاز کار ہی سے عام ہے الا یہ کہ مخاطب کی تخصیص کسی دلیل سے معلوم ہو جائے۔ فرماتے ہیں :-

"بعض لوگوں نے کلام کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کی ہے اور وہ خاص سے عام مراد لیا جائے۔ یہ غلط ہے اور خلافِ لغت ہے اگر وہ ایسی احادیث پیش کریں جو متعین اشخاص کے بارے میں وارد ہوئیں مگر ان کا حکم سب لوگوں کے لئے واجب العمل ہے تو یہ اس قبیل میں سے نہیں بات یہ ہے کہ ان احادیث میں جن احوال کی بنا پر کوئی حکم صادر کیا گیا ہے جب ویسے حالات کسی اور جگہ پیدا ہو جائیں گے تو وہاں وہی حکم جاری کر دیا جائے گا۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آنحضور کو صرف اپنے زمانہ ہی کے لئے رسول بنا کر نہیں بھیجا گیا تھا بلکہ ان تمام لوگوں اور ان تمام اجسام و اعراض کے لئے آپ رسول تھے جو اختتام دنیا تک منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوں گے۔ یہ بھی ممکن نہ تھا کہ ان میں پیدا ہونے والے انسانوں سے ملنے کے لئے زندہ رہتے۔ لہٰذا آپ نے کسی انسان کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا جب آئندہ زمانہ میں کوئی ایسا واقعہ پیش آئے گا تو اسی حکم پر عمل کیا جائے گا۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث میں آپ نے فرمایا :-

"یہ جبریل ہیں اور اس لئے آئے ہیں کہ تمہیں دینی امور سکھائیں۔"

اس حدیث نے واشگاف الفاظ میں یہ حقیقت اجاگر کر دی کہ آپ جس شخص کو مخاطب کر کے کوئی فتویٰ دیں گے وہ تا روزِ قیامت ساری امت سے خطاب تصور کیا جائے گا اور اختتام دنیا تک وہ سب لوگوں کے لئے تعلیم و تلقین کا کام دے گا۔[1]"

---

[1] الاحکام ص ۱۳۱۔

۴۰۷۔ آیات قرآنیہ سے مجاز کی مثالیں:۔ ان بیانات سے یہ حقیقت آشکار ہو گئی کہ ابن حزم عام و خاص کے

فہم و ادراک میں ظاہری مسلک پر گام زن رہے اور ظواہر الفاظ پر اعتماد کرتے رہے اس کے پہلو بہ پہلو آپ رسالتِ محمدیہ کے عموم و اصل سے بھی استفادہ کرتے رہے۔

اس کے باوصف آپ اس مجاز کو قبول کرنے سے رہ کتے جس کا قرینہ موجود ہو۔ مجاز کے معنیٰ یہ ہیں کہ کسی لفظ کو موضوع لہٗ معنیٰ سے نقل کر کے کسی ایسے معنیٰ کے لئے استعمال کیا جائے جس کے ساتھ موضوع لہٗ معنیٰ کا کچھ روابط ہو۔ ابنِ حزم مجاز کو بھی ظواہر الفاظ میں شمار کرتے ہیں اور اسے تاویل نہیں تصور کرتے۔ وہ مندرجہ ذیل آیت کریمہ کو مجاز تصور کرتے ہیں۔

اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ

اس آیت میں "اَلنَّاس" سے مراد بعض لوگ ہیں۔ کیونکہ عقل انسانی اسے باور نہیں کر سکتی کہ سب لوگ خبر دینے کے لئے ایک جگہ جمع ہو گئے تھے۔ اس کے برعکس عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ خبر دینے والے لوگ وہ تھے جو جمع نہ ہوئے تھے۔ مخاطب اور لوگ تھے۔ لہٰذا ظاہری الفاظ اور قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ "الناس" کے عام لفظ سے بعض لوگ مراد ہیں۔ آیت کریمہ "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ" بھی اسی قبیل سے ہے۔ لفظ اب والد کے لئے استعمال ہوتا ہے یہاں وسیع معنی میں استعمال ہوا ہے اور وہ آباء و اجداد ہیں:۔

اسی طرح یہ آیت:

وَحَلَائِلُ اَبْنَاءِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ۔ — تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری صلب سے ہوں حرام ہیں

یہاں ابن کا لفظی مجازی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے اور اس میں بیٹوں کے بیٹے اور پوتے وغیرہ سب شامل ہیں۔ یہ سب مجازی استعمالات ہیں۔

یہ آیت بھی اسی قبیل سے ہے:۔

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا — جس بستی میں ہم تھے اس سے پوچھ لے

قریہ سے مراد اہل قریہ ہیں۔ یہ بھی مجازی استعمال ہے۔

یہ آیت بھی مجاز کی مثال ہے:۔

كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ۔ تمہاری قسموں کا کفارہ

کفارہ کو قسم کی طرف منسوب کیا گیا حالانکہ کفارہ قسم میں حانث ہونے کو دُور کرتا ہے واقع یہ ہے کہ حلف حانث ہونے کا سبب ہے[1]۔

ان مثالوں میں الفاظ کو ان کے اصل معانی سے نکال کر دوسرے مطالب کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اور حقیقت سے مجاز کی طرف یہ انتقال اس قدر واضح ہے کہ ظاہری الفاظ سے معانی صاف سمجھ میں آجاتے ہیں۔ یہ اس انتقال کی دلیل یا تو عقلی ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حقیقی معنی سے منتقل ہو کر مجازی مقصد کے لئے استعمال ہو رہا ہے یا کوئی شرعی دلیل ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن کی آیت یا حدیث یا اجماع۔

۴۰۸- دلیل عام کے بارے میں علماء کا اختلاف:: جو الفاظ عام معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں وہ اپنے عموم پر رہتے ہیں تاوقتیکہ ان کے خصوص پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔ دلیل یا تو عقلی ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام لفظ کو خاص معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے۔ مثلاً یہ آیت "قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ" یا شرعی ہوتی ہے اور وہ مخصّص ہوتی ہے۔ مخصّص تاخیر بھی وارد ہو سکتی ہے۔ عام سے پہلے بھی ہوتی ہے اور اس کے مقارن بھی۔

پس عام لفظ اس وقت تک اپنے عموم پر رہے گا جب تک کسی دلیل سے اس کا خاص ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ عموم ایک ظاہری امر ہے اور اہلِ ظاہر ہمیشہ ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"واجب یہی ہے کہ ہر لفظ کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے اور اس سے بلا توقّف وہی مفہوم مراد لیا جائے جو اس کے نام کا تقاضا ہے۔ اگر کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ لفظ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے تو ہم اسے تسلیم کر لیں گے۔ تمام اصحاب ظاہر مالکیہ، شافعیہ اور بعض احناف اسی کے قائل ہیں۔ ہمارا مسلک بھی یہی ہے۔ اور اس کی مخالفت ناجائز ہے[2]۔"

---

[1] الاحکام ج ۳ ص ۱۳۶ تا ۱۳۸

[2] الاحکام ج ۳ ص ۹۸-

ابن حزم عام کے بارے میں علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ آیا مخصص کی پہچان سے قبل وہ عموم پر دلالت کرتا ہے یا نہیں ؟ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ جب تک اس کے مخصوص یا غیر مخصوص ہونے کا پتہ نہ چلے اس میں توقف کیا جائے۔ دوسرے علماء کا خیال ہے کہ اسے خصوص پر محمول کیا جائے۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب مخصص کا پتہ نہ چلے تو اسے عام ہی تصوّر کریں گے۔ ابنِ حزم اُن علماء کی مخالفت کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اس کا عام ہونا واضح نہیں بلکہ اس میں بنا بر ظن غیر کا بھی احتمال ہے۔ اگرچہ قطعی نہیں اکثر شوافع اسی کے قائل ہیں۔ ابنِ حزم ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجھے خطرشہ ہے کہیں یہ لوگ زنادقہ میں سے نہ ہوں۔

پھر ابن حزم اپنے مخصوص تند و تیز لہجہ میں فرماتے ہیں :۔

اس ملّت بیضاء کو گوناگوں و بوقلمون طریقوں سے مبتلائے فریب کرنے اور نقصان پہنچانے کی کوشش کی گئی اس کو پھنسانے کے لئے دام ہم رنگِ زمیں بچھائے گئے۔ بڑے لطیف و دقیق حیلوں سے کام لیا گیا۔ شدید ترین حیلہ ان لوگوں نے استعمال کیا جو مسلمانوں کی شکل میں متشکل ہو گئے اور مسلمانوں لائق ایسے نام رکھ لئے۔ انہوں نے شہد اور آبِ زلال میں ملا کر ان کو زہر پلانا چاہا اور بڑے لطیف طریقہ سے ان کو مخالفت کتاب و سنت پر آمادہ کرنے کی ٹھانی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود ہی ذلیل و خوار ہوا ہم بارگاہ ایزدی میں آلام و حوادث سے پناہ ڈھونڈتے اور اسی کے دامنِ عاطفت میں بچاؤ تلاش کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اے بنی آدم! جو شخص تمہیں یہ کہتا ہے کہ خدا و رسول کے کلام کا ظاہری مفہوم نہ لیجئے اور اس بات کو بڑے خوش آیند طریقہ سے بیان کرتا ہے۔ بغیر اس کے کہ انہوں نے ایسا فرمایا ہو یا اجماع سے ثابت ہوا ہو۔ وہ خدا اور رسول کی اطاعت سے گریز و فرار کی راہ کو مزین کرتا اور ترکِ اطاعت کو آسان بناتا ہے تمہاری طبیعت میں یہ جذبہ پیدا کرتا ہے کہ تم ان کے کلام میں دخل اندازی کرنے لگو اور ان کے بعض احکام کو مانو اور بعض کو نہ مانو۔ تو ایسے شخص کے متعلق نیک گمان نہیں رکھنا چاہیئے بلکہ اسے بدگمانی کی نگاہ سے دیکھنا چاہیئے۔ اسی کا نام تخصیص ہے جس کا وہ دعویٰ بلا دلیل کرتے ہیں۔[1]

---

[1] الاحکام ص ۱۲۱۔

۴۹- اوامر و نواہی

۴۰۹- اوامر و نواہی کا ظاہری مفہوم:- اوامر و نواہی کا مسئلہ ظاہری مسلک کا روشن باب ہے جس کے ساتھ اخذ و احتجاج کرنے میں ابنِ حزم نے بڑے تشدد سے کام لیا اور خلاف ورزی کرنے والوں کی خوب خبر لی۔ وہ اصحاب ظواہر ہی کیوں نہ ہوں۔ اور موافقت کرنے والوں کی داد دی۔ اگرچہ وہ ظاہری نہ ہوں۔ ابنِ حزم بلا شک و ریب اس حقیقت کا اعلان کرتے ہیں کہ جو اوامر و نواہی کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں۔ انہیں ظاہر پر محمول کرنا چاہیئے۔ وہ ظاہر یہ ہے کہ اوامر قطعی طور پر واجب التعمیل ہیں اور نواہی قابلِ احتراز و اجتناب وجوب کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہری الفاظ پر فی الفور بلا تاخیر و تاویل عمل کیا جائے بجز اس صورت کے کہ کوئی نص اسے وجوب یا فی الفور عمل کرنے سے مستثنیٰ کر دے۔ مگر بلا دلیل وجوب کو ندب پر محمول کرنا یا فی الفور عمل کرنے کو ترک کر دینا باطل ہے۔

ابنِ حزم رقمطراز ہیں:۔

"تمام اہلِ ظاہر اس امر کے قائل ہیں کہ قرآن و حدیث کے جمیع اوامر نواہی واجب ہیں بجز اس کے کہ کسی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ندب کراہت یا اباحت کے لئے ہیں۔ اگر ایسا ہو گا تو ہم اس دلیل پر عمل کریں گے۔"

بعض حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ اس طرزِ فکر و نظر میں اہلِ ظاہر کے ہم خیال ہیں۔ مگر اس کے باوصف ظاہری مسلک اپنا ایک خاص طرز و انداز رکھتا ہے۔ اہلِ ظاہر کے یہاں ان دلائل کا دائرہ بہت تنگ ہے جن کی بنا پر اوامر و نواہی اپنے موجبات سے نکل جاتے ہیں جب کہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ اس کا ثمرہ

فروعات میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظواہر اوامر و نواہی سے اخذ و احتجاج کرنے کی غایات و حدود کا ظہور فروعات میں ہوتا ہے اصل قاعدہ میں نہیں۔

جہاں امر وجوب کے معنیٰ سے نکل کر اباحت کا مفہوم اختیار کر لیتا ہے اس کی مثال یہ آیت ہے:۔

وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا — جب احرام ختم ہو جائے تو شکار کر لیا کرو۔

نیز یہ آیت:۔

وَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ — جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور خدا کا فضل تلاش کرو۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ پہلی آیت میں امر اباحت کے لئے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ احرام سے حلال ہوئے اور آپ نے شکار نہ کیا اگر امر وجوب کے لئے ہوتا تو آپ ضرور شکار کرتے۔ دوسری آیت میں بھی امر اباحت کے لئے ہے اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا جب تک کوئی شخص اپنی نماز گاہ میں بیٹھا رہے اور باوضو ہو تو فرشتے اس کے لئے دعا کرتے رہتے ہیں کہ اے اللہ اسے بخش دے اس پر رحم فرما لہٰذا نماز کے بعد بیٹھا رہنا موجب اجر و ثواب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد اِدھر اُدھر چلے جانا مباح ہے نہ کہ واجب۔

۴۱۔ ابنِ حزم کے دلائل:۔ ابنِ حزم مخالفین کے دلائل ذکر کرتے اور پھر بڑے تیز و تند الفاظ میں ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

بعد ازاں اپنے دعویٰ کا اثبات کرتے ہیں کہ ہر امر و نہی وجوب کے لئے ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے کہ وہ اپنے معنیٰ پر باقی نہیں ہے۔ ابن حزم یہ دلائل پیش کرتے ہیں:۔

پہلی دلیل:۔ مروی ہے کہ آنحضورؐ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تم پر حج کو فرض قرار دیا ہے۔ یہ سن کر ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا اے خدا کے رسول ہر سال؟ آپ خاموش رہے۔ اس نے تین مرتبہ اپنا قول دہرایا۔ آنحضورؐ نے فرمایا اگر میں اس کے جواب میں "ہاں" کہہ دیتا تو حج ہر سال واجب ہو جاتا اور تم اس سے عہدہ برآ نہ ہو سکتے۔ جب تک میں کوئی چیز بیان نہ کیا کروں تم کریدا نہ کیا کرو۔ تم

سے پہلے لوگ اسی لئے ہلاکت سے دوچار ہوئے وہ کثرت سے سوال کرتے اور انبیاء پر اختلاف کیا کرتے تھے جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو تم جس قدر عمل کر سکو کرو۔ اور جب منع کروں تو اس سے احتراز کیجئے۔ ابن حزم اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آپ نے جو کچھ ارشاد فرمایا اس میں کوئی اشکال نہیں اور وہ یہ ہے کہ آپ نے جس بات کا حکم دیا وہ واجب ہے اگرچہ کوئی شخص اس پر قادر بھی نہ ہو۔ "وَلَوْشَاءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ" کا مفہوم بھی یہی ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے ہم سے تنگی و تکلیف کو دور کر دیا اور ہم پر رحم فرمایا۔ لہٰذا اپنے نبی کی زبانی فرمایا کہ ان کے اوامر واجب ہیں جب تک کہ استطاعت باقی ہو۔ وہ اوامر تبھی ساقط ہوں گے۔ جب استطاعت باقی ہو وہ اوامر تبھی ساقط ہوں گے جب استطاعت باقی نہ رہے۔ جس چیز سے آپ منع فرمائیں اس سے اجتناب ضروری ہے[1]۔

دوسری دلیل:- ابن حزم حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی احتجاج کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا ہم آنحضورؐ کی رفاقت میں غزوہ تبوک والے سال نکلے آپ نے فرمایا تم کل بوقت چاشت تبوک کے چشمہ پر پہونچ جاؤ گے۔ وہاں پہونچ کر اس کے پانی کو استعمال نہ کریں۔ وہاں پہونچے تو دیکھا کہ دو شخص ہم سے پہلے وہاں پہونچ چکے تھے۔ آپ نے ان سے دریافت کیا کیا تم نے پانی کو چھوا تو نہیں؟ انہوں نے کہا ہاں؟! آپ نے انہیں عتاب فرمایا۔ اس سے واضح ہوا کہ ان کے معتوب ہونے کی وجہ آپ کی نافرمانی تھی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کے اوامر و نواہی وجوب کا درجہ رکھتے ہیں بجز اس صورت کے جب کسی دلیل سے ان کی تخصیص ہو جائے۔

تیسری دلیل:- جب عبداللہ بن ابی بن سلول نے وفات پائی تو آپ جنازہ پڑھانے کے لئے کھڑے ہوئے حضرت عمرؓ نے عرض کیا حضور! آپ جنازہ پڑھنا چاہتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے روکا ہوا ہے۔ آپ نے فرمایا خدا نے مجھے

---

[1] الاحکام ج ۳ ص ۱۸ -

اختیار دیا ہے کہ بخشش مانگیں یا نہ مانگیں ان کے لئے برابر ہیں میں ستر سے زیادہ مرتبہ مغفرت طلب کروں گا۔ تب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی:۔

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنۡهُمۡ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمۡ عَلٰی قَبۡرِهٖ۔ آپ ہرگز ان کا جنازہ نہ پڑھیں اور نہ ان کی قبر پر کھڑے ہوں۔

ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"اس حدیث میں اس امر پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ہر بات کو ظاہر پہ محمول کیا جاتا ہے۔ چنانچہ آپ نے بھی استغفار کے حکم کو اختیار پر محمول فرمایا تھا۔ جب ممانعت کا صاف حکم نازل ہوا تو اسے وجوب قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اوامر و نواہی کے الفاظ تخییر و ندب سے جداگانہ نوعیت کے ہوتے ہیں۔ آنحضور عربی زبان کے اسالیب سے بخوبی آگاہ تھے جس میں خدا نے آپ سے خطاب فرمایا[1]"

ہم ابن حزم کے نقطہ نظر کی توضیح میں کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے آیت "اِسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ اَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ" سے یہ سمجھا تھا کہ استغفار ممنوع ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ میت پر نماز جنازہ پڑھنا بھی ایک دعا ہوتی ہے لہٰذا منافق کے جنازہ پڑھنے سے منع کیا گیا ہے نبی کریم نے جو بڑے رفیق و امین تھے قرآن کے طلبہ کو بتایا کہ اس کے الفاظ کو ظاہر پر محمول کریں اور اس کی تاویل نہ کریں لہٰذا ظاہری الفاظ سے صرف تخییر کا مفہوم سمجھا جائے گا۔

یہ ابن حزم کا زاویہ نگاہ تھا جسے ہم نے واشگاف الفاظ میں بیان کر دیا اور یہ ان کے دلائل تھے۔ جو انہوں نے حدیث نبوی سے پیش کئے۔ اب ہم ان کے ذکر کردہ قرآنی دلائل بیان کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:۔ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:۔

یٰۤاَیُّهَا الرَّسُوۡلُ بَلِّغۡ مَاۤ اُنۡزِلَ اِلَیۡكَ۔ اے رسول جو کچھ آپ کی طرف اتارا گیا ہے۔ بلا کم و کاست اسے پہنچا دیں۔

---

[1] الاحکام ج ۳ ص ۱۸

اس آیت میں اس امر کا بڑا واضح بیان ہے کہ جو شخص حکم کی تعمیل نہیں کرتا اس نے نافرمانی کی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کریمؐ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر انہوں نے تبلیغ احکام میں کوتاہی سے کام لیا تو امر خداوندی کی تعمیل سے قاصر رہے۔

یہ ہے اس دلیل کی توجیہ جو ابن حزم نے کی ہے اس سے آپ کے دعویٰ پر روشنی نہیں پڑتی کیونکہ نقطہ استدلال آیت کا یہ ٹکڑا ہے۔

وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ

اس سے ان کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل:۔ وہ اس سے بھی استدلال کرتے ہیں:۔

يَاۤ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ۔ — اے ایمان والو اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کی اطاعت کیجئے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ امر عمل کا موجب ہوتا ہے اور صرف سماع کا اقرار کافی نہیں۔

تیسری دلیل:۔ وہ یہ آیت پیش کرتے ہیں:۔

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ۔" — کسی مومن مرد و عورت کے لئے مناسب نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کسی بات کا حکم دیں کسی بات کا بھی اختیار باقی رہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر امر حتمی طور پر لزوم کو چاہتا ہے۔

۱۱۔ اہل ظاہر اور جمہور فقہاء کے مابین نقطۂ اختلاف:۔ اسی طرح ابن حزم اپنے دعویٰ کے اثبات میں دلائل دیے جاتے ہیں اور مخالفین کے پیش کردہ دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ حق بات یہ کہ ابن حزم اور جمہور فقہاء کے مابین اس بات میں اختلاف نہیں پایا جاتا کہ امر علی الاطلاق لزوم فعل کا موجب ہوتا ہے اس بات میں بھی اختلاف نہیں کہ نہی کی بناء پر فعل سے باز رہنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ اختلافی مبحث نہیں بلکہ اہل ظاہر اور فقہاء کے مابین اس میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ اختلاف صرف ان قرائن میں پایا جاتا ہے جو لزوم کے حکم

سے مانع ہوتے ہیں۔ اور جن کی بنا پر وہ نص طلب حتمی و قطعی سے نکل کر ندب اباحت یا کراہت کے لئے مستعمل ہوتی ہے۔ اہلِ ظاہر یہ کہتے ہیں کہ صرف نص کی بنا پر ایک ایک لفظ وجوب سے نکل کر دوسرے معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ہر امر وجوب کے لئے ہوگا الا یہ کہ کسی نص سے کوئی دوسرا مفہوم ثابت ہو۔ اسی طرح ہر نہی وجوب کے لئے ہوتی ہے۔ بجز اس صورت کے جب کسی نص یا اجماع کی بنا پر کوئی اور معنی معلوم ہو۔ بخلاف ازیں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ان دلائل میں وسعت پیدا کرتے ہیں جن کی بناء پر اوامر و نواہی کے معانی میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

۴۱۲۔ وہ امور جو ابنِ حزم کی نگاہ میں واجب ہیں:۔ ابن حزم اپنے ظاہری مسلک کی بنا پر جو نص کے سوا کسی چیز کو وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا دیگر فقہاء کے علی الرغم متعدد امور میں وجوب کے قائل ہیں۔ مثلاً ان امور میں وہ وجوب کا مفہوم مراد لیتے ہیں۔

امر اول:۔ خرید و فروخت میں گواہ بنانا واجب ہے۔ شہادت کے بغیر کوئی معاملہ گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ قرآنِ پاک میں ہے۔

وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ۔ خرید و فروخت کے وقت گواہ بنا لیا کرو۔

امر دوم:۔ ابنِ حزم عمرہ کو حج کی طرح فرض قرار دیتے ہیں کیونکہ قرآن میں ہے

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ حج اور عمرہ کو خدا کے لئے پورا کرو

جو لوگ عمرہ کی فرضیت کے قائل نہیں ابن حزم ان کی تردید کرتے ہیں۔

امر سوم:۔ جب غلام اپنے آقا سے مکاتبت کا تقاضا کرتا ہو تو اس سے مکاتبت کا معاہدہ کرنا ابنِ حزم کی رائے میں فرض ہے بشرطیکہ غلام کتابت کی رقم ادا کرنے پر قادر ہو۔ مکاتبت کے معنیٰ یہ ہیں کہ غلام کے ساتھ ایک رقم طے کی جائے اور اس سے کہا جائے کہ وہ یہ رقم ادا کر کے آزاد ہو جائے اگر غلام اس کا مطالبہ کرتا ہو تو ابن حزم اسے آقا کے لئے لازم قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ قرآن میں آتا ہے۔

وَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا غلاموں سے مکاتبت کیجئے بشرطیکہ تمہیں معلوم ہو کہ ان کے پاس مال ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ مکاتبت فرض ہے اور اداء کتابت میں غلاموں کی

مدد کرنا بھی فرض ہے۔

امر چہارم:۔ جو شخص بیوی کو نان و نفقہ دینے پر قادر ہو اور عدل و انصاف بھی کر سکتا ہو تو نکاح کرنا اس پر فرض ہے اگرچہ اسے زنا کا ڈر نہ ہو۔ کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا "اے گروہِ جوانان! تم میں سے جو شخص قوتِ رجولیت رکھتا ہو وہ نکاح کرے۔ جو اس کے مصارف سے عہدہ برآنہ ہو سکتا ہو وہ روزے رکھے کیونکہ روزہ سے حیوانی خواہش ختم ہو جاتی ہے۔" نکاح کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس حدیث میں امر علی الاطلاق وارد ہوا ہے اور کوئی قرینہ بھی ایسا موجود نہیں جو اسے ظاہری معنٰی سے نکال دے۔

امر پنجم:۔ جب جمعہ کی اذان ہو رہی ہو تو خرید و فروخت کا ترک کر دینا واجب ہے۔ کیونکہ سورہ جمعہ میں فرمایا ہے "وَذَرُوا الْبَيْعَ" (بیع کو ترک کر دو) مالکیہ اور حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں۔

امر ششم:۔ اونٹ کا گوشت کھانے سے ابن حزم کی رائے میں وضو واجب ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ آنحضورؐ نے اس کا حکم دیا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک شخص نے رسول کریمؐ سے دریافت کیا کہ آیا ہم بکری کا گوشت کھا کر وضو کریں؟ اگر چاہو تو وضو کر لو اگر چاہو نہ کرو۔ اس نے پھر پوچھا، آیا اونٹ کے گوشت سے وضو کریں؟ آپ نے فرمایا ہاں! اس حدیث سے واضح ہوا کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

۴۱۳۔ الفاظ کا ظاہری مفہوم اور ابنِ حزم:۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اہل ظاہر اوامر و نواہی سے وجوب مراد لیتے ہیں ان کی رائے میں امر طلب حتمی کے لئے ہوتا ہے اور نہی اجتناب قطعی کے لئے۔ بجز اس کے کہ کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو جائے کہ یہ الفاظ اپنے اصل معنٰی پر باقی نہیں رہے۔ اندریں صورت امر و نہی سے وہ مفہوم مراد لیا جائے گا جس کا نص تقاضا کرتی ہے۔

ابن حزم امر و نہی کے صرف ظاہری صیغہ ہی کو اخذ نہیں کرتے بلکہ اس ظاہری لفظ کو مراد لیتے ہیں جو اس صیغہ سے بنا۔ وہ الفاظ کی تفسیر لغوی دلالت کی روشنی میں کرتے ہیں مثلاً ارشاد باری تعالیٰ "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" اس آیت میں ثیاب سے مراد کپڑے اور طہارت سے ظاہری پاکیزگی مراد ہے نہ کچھ اور۔ حدیث نبوی اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ

یَتَفَرَّقَا۔ (بیع و مشتری کو اس وقت مبیع کے واپس کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں)، ابنِ حزم یہاں تفرّق سے جسمانی طور پر سے الگ ہونا مراد لیتے ہیں۔

ابنِ حزم مسئلہ زیرِ بحث کے ضمن میں ایک فصل باندھتے ہیں اور اس کا عنوان یہ مقرر کرتے ہیں۔

"اوامر و اخبار کو ظاہر پر محمول کرنا"۔

اس فصل میں آپ ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جو بلا دلیل الفاظ کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں لیتے۔ ابنِ حزم ان کو "سوفسطائی" کے نام سے پکارتے ہیں اور ان کے اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لینا ضلالت کا موجب ہے۔ خوارج بھی ظواہر الفاظ سے احتجاج کر کے گمراہ ہوئے تھے۔ ابن حزم بڑے زور دار الفاظ میں ان کی تردید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ خوارج الفاظ کے ظاہری مفہوم پر عمل کر کے گمراہ نہیں ہوئے تھے بلکہ ان کی ضلالت کا راز اس امر میں مضمر تھا کہ انہوں نے بعض نصوص پر عمل کیا تھا اور بعض کو نظر انداز کر دیا تھا۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں :-

"بکرؔ کا یہ کہنا کہ خوارج ظواہر الفاظ کی پیروی کر کے گمراہ ہو گئے دروغ گوئی اور افتراء پردازی سے زیادہ نہیں۔ خوارج کے گمراہ ہونے کا سبب وہی تھا جو خود بکر کی ضلالت کا سبب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے بعض نصوص پر عمل کیا۔ اور بعض کو چھوڑ دیا۔ آنحضورؐ کی تفسیر و توضیح کا بھی خیال نہ رکھا جن کو ارشاد ہوا ہے کہ آپ قرآن کی تشریح فرما دیں اور اگر وہ جمیع آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ پر عمل پیرا ہوتے تو راہِ راست پر آ جاتے۔"[۲]

۴۱۴۔ نص یا اجماع کی بناء پر ظاہری مفہوم کو ترک کیا جاتا ہے :- ابن حزم اس ضمن

---

[۱] بکر بشری ان لوگوں میں سے تھا جو کہتے ہیں کہ وجہِ قرینہ سے قبل اوامر و نواہی میں توقف کیا جائیگا۔

[۲] الاحکام ج ۳ ص ۴۰۔

ہیں فرماتے ہیں کہ اہلِ ظاہر کی عظیم خصوصیت یہ ہے کہ وہ لغت کے اعتبار سے الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لیتے ہیں۔ اور وہ لفظ کو اس کے لغوی معنیٰ سے تب تبدیل کرتے ہیں جب کسی نص یا اجماع سے اس کی تائید ہوتی ہو۔ فرماتے ہیں:۔

"اگر مخالفین دریافت کریں کہ کسی لفظ کے معنیٰ کی تبدیلی کا علم تمہیں کیونکر حاصل ہوتا ہے؟ تو ہم بتوفیق ربانی کہیں گے کہ کسی اور ظاہری دلیل یا یقینی اجماع سے جو آنحضور سے منقول ہو اس بات کا پتہ چل جاتا ہے کہ اس لفظ کا ظاہری مفہوم مراد نہیں۔"

ابن حزم لکھتے ہیں کہ کسی لفظ کے لغوی مفہوم سے صرف نظر کر کے کسی دلیل یا یقینی اجماع کے بغیر کوئی اور مطلب مراد لینا اس کی تحریف کے مترادف ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر ایک لفظ بلا دلیل مجوزاً اپنے اصلی معنیٰ سے پھر جاتا ہے جس سے کلام کے مفہوم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور اس لفظ کا موضوع لہٗ معنیٰ بھی بدل جاتا ہے۔ گویا یہ اس آیت کا مصداق ہے۔

فَمَنۡ بَدَّلَهٗ بَعۡدَ مَا سَمِعَهٗ — جو سن کر اسے تبدیل کر دے تو اس کا گناہ ان
فَاِنَّمَاۤ اِثۡمُهٗ عَلَى الَّذِيۡنَ يُبَدِّلُوۡنَهٗ — لوگوں پر ہو گا جو اسے بدل دیتے ہیں۔

ابنِ حزم الفاظ کے ظاہری مفہوم کو مراد لینے والوں کی تردید میں مزید فرماتے ہیں:۔

"جو لفظ کے ظاہری مفہوم کو ترک کر دے اور اس سے ایسا معنیٰ تلاش کرے جس پر وحی دلالت نہیں کرتی تو اس نے خدا تعالیٰ پر افتراء پردازی سے کام لیا۔"

۴۱۵۔ احادیث سے تاویل کی ممانعت:۔

ابن حزم روایت کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے کسی حصہ کی بھی تاویل نہیں کیا کرتے تھے۔ چند آیات کے سوا جن کے متعلق جبریل نے آپ کو اطلاع دی تھی۔ جب آپ قرآن کی تاویل نہیں فرماتے تھے حالانکہ قرآن براہِ راست آپ پر نازل ہوا تھا تو بہتر یہ ہے کہ اور بھی کوئی شخص اس کی تاویل کی جرأت نہ کرے۔ یہ ہے وہ استنباط جو ابنِ حزم نے حضرت عائشہ کی روایت کردہ حدیث سے کیا۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں:۔

"جب نبی کریمؐ قرآن کی کوئی ایسی تاویل نہیں کرتے جس سے اس کا

ظاہری مفہوم بدل جائے تو جو شخص اس کی خلاف ورزی کرے گا وہ اللہ تعالیٰ اور رسول کریم کا مخالف ہو گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ حرام قرار دیا ہے کہ اس کے متعلق یہ بات کہی جائے جسے وہ جانتا نہیں۔ جب ہمیں اسی بات کا علم ہوتا ہے جو ہمیں معلوم ہوں تو ظاہر کو چھوڑ کر جس کا ہمیں علم ہے تاویل کا سہارا لینا جس کی کوئی دلیل نہیں۔ حرام، فسق اور خدا کی نافرمانی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے ڈرایا ہے اور ایسے لوگوں کو معذور قرار دیا ہے۔ لہذا جو دیدۂ بینا رکھتا ہے اس کا فائدہ اسی کو ہے اور جو اندھا ہے اس کا ضرر اسی کو ہو گا۔ جعفر بن برقان روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا اے بھتیجے جب تم حدیث بیان کرنے لگو تو مثالیں بیان نہ کیا کرو۔ حضرت ابوہریرہ کا یہ ارشاد بجا ہے وباللہ التوفیق"۔

۱۶۴۔ وجوب امر بلا تاخیر کے فروعات و ثمرات:۔

یہ اوامر و نواہی کی ظاہری تفسیر و تشریح ہے۔ اس سلسلہ کلام کو ختم کرنے سے قبل جسے ظاہری فقہ کا مغز اور خلاصہ کہنا چاہیئے۔ ہم بتا دینا چاہتے ہیں کہ ابن حزم امر کو فی الفور بلا تاخیر واجب الاطاعت قرار دیتے ہیں الا یہ کہ تاخیر کا جواز کسی دلیل سے ثابت ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ"۔ نیکیوں میں آگے بڑھو۔

نیز فرمایا:۔

"وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ"۔ یعنی ایسے نیک اعمال کے انجام دینے میں جلدی کیجیئے جو مغفرت کا باعث ہیں۔

یہ ان اوامر کے بارے میں فرمایا جن کا وقت معین نہیں۔ جن اوامر کے اوقات مقرر ہیں وہ انہی اوقات پر واجب ہوں گے۔ اسی اصل پر آپ نے بہت سے فروعی مسائل کو مبنی قرار دیا۔ مندرجہ ذیل مسائل انہی میں سے ہیں۔

۱۔ مریض اور مسافر کو چاہیئے کہ رمضان کا مہینہ ختم ہونے کے بعد جب بھی وہ قادر ہو فی الفور قضا روزے رکھے۔ اگر روزہ رکھنے میں جلدی کی تو اپنے فرض سے سبکدوش ہوا اگر بلا وجہ تاخیر کی تو گنہ گار ہو گا[1]۔

---

[1] الاحکام ص ۴۶۔

۲۔ زکوٰۃ کے ادا کرنے میں بھی عجلت سے کام لینا چاہئے جو اپنے سبب (نصاب) اور اپنی شرط (سال کے گذرنے) کے تحقّق کے باعث فرض ہو چکی ہو۔ اس کی ادائگی میں جلدی کرنا چاہئے۔ اس کی بلاوجہ تاخیر گناہ کی موجب ہے۔

۳۔ حج صرف استطاعت کی بنا پر فرض ہو جاتا ہے اگر بلا عذر کوئی شخص اسے اگلے سال پر ملتوی کرے گا تو وہ تاخیر کی بنا پر گنہ گار ہو گا۔

۵۰- اجماع

۴۱۷- ظاہری فقہ کے ارکان:- ہم نے نصوص کے متعلق بڑی کھل کر گفتگو کی ہے۔ کیونکہ یہ ظاہری فقہ کا ستون ہیں۔ نیز اس لئے کہ نصوص کا ظاہری مفہوم ہی اہل ظاہر اور دیگر فقہاء کے درمیان نقطۂ اختلاف ہے۔ ظواہرِ نصوص سے اخذ و احتجاج ہی ایک عظیم خاصیت ہے جو اہلِ ظاہر کو دیگر فقہاء سے ممتاز کرتی ہے۔ اگرچہ قیاس کی نفی کرنے میں دیگر فقہاء بھی اہل ظاہر کے سہیم و شریک ہیں۔ مگر علی الاطلاق نصوص کو ظاہر پر محمول کرنے میں کوئی ان کا ہمنوا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام و خاص اور اوامر و نواہی کے بارے میں ہم نے تفصیلاً ظاہری نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ ان تفصیلات کے بعد ہم قاری کریم کے سامنے فہم نصوص کے بارے میں ظاہری فقہ کی ایک واضح تصویر رکھ دی ہے جس سے ظاہری فقہ کا اہم رکن نمایاں ہو گیا۔ اس کا دوسرا رکن نفی قیاس اور تعلیلِ نصوص کی نفی ہے۔

۴۱۸- اجماع کی حقیقت اور اس کے شرائط:- اب ہم فقہ ظاہری کے مصادر و مآخذ میں سے تیسرے عنصر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ اجماع ہے۔ ابنِ حزم قرار دیتے ہیں کہ اجماع کی حجیّت پر تقریباً سب علماء کا اتفاق ہے۔ اہل سنت میں کوئی اس کا مخالف نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:-

> "ہم اور ہمارے مخالفین یہ کہنے میں یک زبان ہیں کہ علماء اہل اسلام کا اجماع حجت ہے اور دین اسلام میں حتمی و قطعی حیثیت رکھتا ہے۔"

اجماع کے بارے میں ابن حزم کی گفتگو تین مراکز کے ارد گرد گھومتی ہے۔ ہم اجماع کی حجیت سے بحث نہیں کریں گے بلکہ ان محورہائے سہ گانہ پر اکتفاء کریں گے وہ یہ ہیں:

(۱) اجماع کی حقیقت و ماہیت

(۲) وہ اصل جس پر اجماع منعقد ہوتا ہے جسے علماء اصول سند الاجماع کہتے ہیں۔

(۳) اجماع کا عصر و عہد۔ نیز یہ کہ اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے۔

جہاں تک حقیقتِ اجماع کا تعلق ہے ابنِ حزم نے اس کی حد یا رسم بیان نہیں کی بلکہ شریعت کے مصادر و احکام ذکر کرتے ہوئے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں احکام دینیہ میں دو وجوہات میں سے ایک وجہ ضرور پائی جاتی ہے۔ تیسری کوئی وجہ نہیں۔

(۱) وہ وحی جو مصحف میں مکتوب و مثبت ہے اور وہ قرآن ہے۔

(۲) وہ وحی جو مصحف میں درج نہیں اور وہ آنحضورؐ کا بیان ہے جو احکام ان دونوں مصادر سے ماخوذ ہوں گے ابنِ حزم ان کو تین اقسام میں منقسم کرتے ہیں:۔

اوّل:۔ پہلی قسم کے وہ احکام ہیں جن کو امت مسلمہ عصراً بعد عصرٍ نقل کرتی چلی آئی ہے۔ مثلاً ایمان، نمازیں، روزے، حج۔ اسی کو اجماع کہتے ہیں ان میں سے کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس پر اجماع منعقد نہ ہوا ہو۔

دوم:۔ دوسری قسم کے وہ احکام ہیں جو بتواتر منقول ہوں مگر ان پر اجماع منعقد نہ ہوا ہو مثلاً آپ کا صحابہ کے روبرو بیٹھ کر نماز ادا کرنا یا آپ کا خیبر اراضی کو آدھی پیداوار کے عوض یہود کے سپرد کر دینا۔

سوم:۔ تیسری قسم کے احکام وہ ہیں کہ جن کو ایک ثقہ راوی دوسرے ثقہ سے روایت کرے ان میں سے بعض احکام پر اجماع منعقد ہوتا ہے اور بعض میں اختلاف رونما ہوتا ہے[1]

یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ اجماع حقیقی وہ ہے جسے تمام امت عصراً بعد عصرٍ نقل کرتی چلی آئی ہو۔ مثلاً ایمان، فرضی نمازیں ان کے اوقات، رکعات کی تعداد، روزے ان کا مہینہ اور وقت یا حج اس کا وقت اس کے ارکان اور اس قسم کے وہ تمام احکام جو دین کا لازمی جزو ہیں۔

۱۹۴۔ امام شافعی اور اجماع:۔ یہ اجماع کا وہ مفہوم ہے جو ابن حزم نے بیان کیا۔ امام شافعی نے بھی اپنی کتاب جماع العلم اس حقیقت سے

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۴۲

تعرض کیا ہے۔ امامِ موصوف اپنے حریف کے ساتھ معروفِ مناظرہ تھے۔ بحث وجدل کے دوران آخر اس نتیجہ پر پہونچے کہ اس کے زمانہ میں اجماع کا منعقد ہونا دشوار ہے۔ حریف نے مجبور ہو کر پوچھا آخر کسی مسئلہ میں اجماع کا وجود ملتا بھی ہے ؟ امام شافعی اسے ان الفاظ میں جواب دیتے ہیں۔

"ہاں! بتوفیق ربانی بہت سے فرائض پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ وہ فرائض بھی ایسے ہیں جن سے ہر شخص آگاہ ہے۔ یہ وہ اجماع ہے جس کے متعلق اگر میں یہ کہوں کہ سب لوگ اس پر جمع ہو گئے ہیں تو آپ کو ایک شخص بھی ایسا نہیں ملے گا جو کہے کہ یہ اجماع نہیں ہے۔

یہی وہ طریقہ ہے جس کی تصدیق وہ شخص کرتا ہے جو ان احکام میں اجماع کا مدعی ہے اور بعض علمی اصولوں میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے نہ کہ فروعات میں۔ مگر جس اجماع کا دعویٰ تم کر رہے ہو یہ ایسے عصر وعہد میں وقوع پذیر ہوا جب لوگوں میں انتشار رونما ہو چکا تھا تم ہر دور کے لوگوں کے لوگوں سے ان کے افکار و آراء نقل کرتے ہو۔ یہ اجماع نہیں ہو سکتا[1]"

یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ تھے۔ ابنِ حزم بعینہٖ یہی کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ قاری یہ سوچنے لگتا ہے کہ ابن حزم نے یہ نظریہ امام شافعی سے اخذ کیا۔ ابن حزم نے یہ نظریہ امام شافعی سے اخذ کیا۔ ابن حزم کی عظمتِ شان میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ امام شافعی علم استنباط کی تحقیق میں ابنِ حزم کے پیش رو تھے اور علم الاصول میں ان سے سبقت کر چکے تھے۔ علم الاصول پر جن علماء نے کتابیں لکھی ہیں انہوں نے امام ہمام کے خرمنِ علم کی خوشہ چینی کی ہے۔ آپ کے لئے یہی فضیلت کیا کم ہے کہ آپ نے علماء اصول کے لئے ایک شاہراہ ہموار کر دی جس پر بعد میں وہ رواں دواں ہوئے اگرچہ ابن حزم اور امام شافعی دونوں ایک ہی مقام پر کھڑے ہیں مگر دونوں کا مقصد جداگانہ نوعیت کا ہے۔ ابنِ حزم اجماع کو اس میں محصور و مقید مانتے ہیں۔ اس کے برخلاف امام شافعی اجماع کے واقعات کو اس میں محدود کرتے ہیں اور اجماع کے نظریہ کو محصور

---

[1] کتاب جماع العلم الجزاء السابع من کتاب الام ص ۲۵۷

محدود قرار نہیں دیتے۔ بلکہ استقراء و تتبع کی بنا پر واقعات کو محصور کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے الرسالہ میں اجماع کی بحث اور اس کے شروط لکھے ہیں مگر اجماع کی وہ تعریف بیان نہیں کی جو یہاں درج ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے۔ کسی زمانہ میں وہ بات وقوع پذیر ہو جو آپ کے زمانہ میں نہ ہو سکی۔ اس لئے کہ امام شافعی نے استنباط کا ایسا قانون وضع کیا ہے جو کسی عصر و عہد کے ساتھ مختص نہیں۔

یہ ہے ابن حزم کی بیان کردہ حقیقتِ اجماع۔ اب سوال

۴۲۰۔ اجماعِ صحابہ:۔ یہ ہے کہ اجماع منعقد کرنے والے کون لوگ ہوتے ہیں ابن حزم اہل ظاہر کی رائے بیان کرتے اور اسے ابو سلیمان داؤد ظاہری کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ رائے یہ ہے کہ جس اجماع پر اعتماد کیا جاتا ہے وہ صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ داؤد ظاہری کی رائے ان کی بیان کردہ حقیقتِ اجماع سے بھی ہم آہنگ ہے داؤد ظاہری کے نزدیک حقیقی اجماع وہی ہے جو متواتر متفق علیہ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا اجماع وہی ہو سکتا ہے جو عصرِ صحابہ میں منعقد ہوا ہو۔ بعد میں آنے والوں کا اجماع ان کے تابع ہوگا۔

ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"ابو سلیمان اور ہمارے بہت سے اصحاب کا قول ہے کہ اجماع صرف صحابہ کرام ہی کے اجماع کو کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ صحابہ نے متنازعہ مسئلہ میں آنحضور کے ارشاد سے آگاہ ہو کر یہ اجماع منعقد کیا تھا۔ یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ اجماع در اصل وہی ہے جو آنحضور کے ارشادات گرامی پر مبنی ہو۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دور میں جمیع صحابہ مومن تھے اور لوگوں میں ان کے سوا اور کوئی مومن نہ تھا۔ جن کے اوصاف یہ ہوں ایسے لوگوں کا اجماع مومنین کا اجماع ہوگا اور ایسا اجماع قطعی ہوتا ہے۔ عصرِ صحابہ کے بعد لوگوں میں مومن بھی تھے اور کافر بھی سب مومن نہ تھے۔ لہٰذا بعض مومنین کا اجماع معتبر نہ ہوگا کیونکہ اجماع میں سب کا شریک ہونا شرط ہے۔ مزید براں ان کی تعداد محدود تھی۔ لہٰذا اجماع میں ان کی شرکت کا پتہ آسانی سے چل سکتا تھا۔ حالانکہ بعد کے ادوار میں یہ بات نہ رہی۔"[1]

---

[1] الاحکام ج ۴ ص ۱۴۷۔

ابن حزم نے داؤد ظاہری کے تین دلائل ذکر کئے ہیں ان کی اساس اس امر پر رکھی گئی ہے کہ اجماع آنحضورؐ کی تعلیم و تلقین پر مبنی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ صحابہ ہی آپ کی تعلیمات کے حامل تھے۔ نیز قلتِ تعداد کی بنا، پر ان کے اقوال کا حصر اور اجماع کا انعقاد ممکن تھا۔ مزید برآں عہد نبوت میں سب لوگ مومن تھے لہٰذا ان کا کسی بات پر جمع ہو جانا معتبر ہے۔

۴۲۱۔ داؤد ظاہری کے قول کی توجیہ:۔ ابن حزم داؤد ظاہری کے قول کی بڑی عمدہ توجیہ کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جس اجماع کا ذکر انہوں نے کیا ہے یا تو ان سے مراد ان تمام ادوار کا اجماع و اتفاق ہے جو تا قیام قیامت ظہور پذیر ہوں گے یا اسلامی ادوار میں سے کسی دور کا اجماع مراد ہے۔ پہلا اجماع اس لئے مراد نہیں لیا جا سکتا کہ کسی زمانہ کے لوگ بھی اس امر کا اقرار نہیں کر سکیں گے کہ فلاں بات پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ ابھی بہت سے تاریخی ادوار باقی ہیں جو قیامت سے قبل رونما ہوں گے لہٰذا ان کے ظہور سے پہلے اجماع کیونکر منعقد ہو گا۔

اب صرف دوسری شق باقی رہی اور وہ ہے اسلامی ادوار میں سے کسی دور میں انعقادِ اجماع۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ عصر و عہد کون سا ہو گا۔ آیا صرف عصرِ صحابہ یا ان کے بعد کا زمانہ یا عصر صحابہ کے ساتھ مل کر پچھلا دور۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ شق ثانی ظاہر البطلان ہے اور وہ یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کسی زمانہ میں اجماع منعقد ہو۔ اس لئے کہ جس مسئلہ پر عصرِ صحابہ میں اجماع منعقد نہ ہوا ہو بعد کے ادوار میں اس پر اجماع منعقد ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا واضح ہوا کہ عصر صحابہ کے بعد منعقد ہونے والا اجماع واجب الاطاعت نہیں۔

اب دو مفروضے باقی رہے اور وہ یہ ہیں:۔

(۱) صرف صحابہ کا اجماع۔

(۲) عصرِ صحابہ اور عصرِ تابعین کا اجماع۔ بلا شبہ پہلا مفروضہ صحیح ہے۔ ابن حزم اس کی تائید و توفیق میں فرماتے ہیں:۔

"یہ مفروضہ دو دلیلوں کی بنا پر صحیح ہے:۔

پہلی دلیل :- اجماع صحابہ کے صحیح ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ آج تک دو مسلمانوں نے بھی اس میں کبھی اختلاف نہیں کیا کہ صحابہ جس امر پر بلا اختلاف جمع ہو گئے ہوں وہ یقینی اور قطعی اجماع ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کسی کے لئے بھی حلال نہیں۔

دوسری دلیل :- دوسری دلیل یہ ہے کہ دینِ اسلام مکمل ہو چکا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے :-

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ — آج کے دن میں نے تمہارا دین کامل کر دیا۔

جب یہ بات صحیح ہے تو دین میں کسی بات کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ گویا اس امر پر ہمارا اتفاق ہو گیا کہ دین اسلام سب کا سب خدا کی طرف سے منصوص علیہ ہے۔ دین اسلام جب منصوص علیہ ہے تو اس کی معرفت صرف آنحضورؐ ہی سے حاصل ہو سکے گی جو وحی الٰہی کا مہبط و مورد تھے۔[1]

اب تیسری شق باقی رہی اور وہ یہ ہے کہ اس کا اجماع صحیح ہے اور اسی طرح وہ اجماع بھی درست ہے جو کسی عصر و عہد میں منعقد ہو۔ ابن حزم اس ضمن میں رقم فرماتے ہیں :-

"اگرچہ صحابہ کے بعد منعقد ہونے والا اجماع اسی امر پر منعقد ہوا ہو جس پر قبل ازیں عصرِ صحابہ میں انعقاد پذیر ہو چکا تھا۔ تو ایسا اجماع بے کار ہے اور صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔ اور اگر صحابہ کے بعد ایسی بات پر اجماع منعقد ہوا جس میں صحابہ کا اختلاف تھا یا اس ضمن میں صحابہ سے کوئی قول سرے سے منقول ہی نہیں۔ یا بعض صحابہ کا قول معلوم ہے اور سب کا نہیں۔ اندریں صورت اختلافِ صحابہ والی شق میں بعد والوں کا اجماع باطل ہو گا۔ کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک امر صحابہ میں مابہ النزاع رہا ہو اور بعد کے لوگ اس

۱۔ النبذ ص ۹۔

مسئلہ میں ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں۔ یہ بھی جائز نہیں کہ جو غور و فکر ان کے حلال تھے وہ بعد والوں کے لئے ممنوع ہو۔ وہ اجماع اس لئے بھی باطل ہے کہ وہ مومنین کا اجماع نہیں ہے کیونکہ ان کا حصر ممکن نہیں۔ اس لئے دوسرے اور تیسرے مفروضہ کا بطلان ثابت ہوا۔ اس لئے کہ صحابہ کے بعد دوسرے لوگوں کا شمار کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے البتہ صحابہ کا شمار کرنا ممکنات میں سے ہے۔ اب یہ امر روزِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ معتبر اجماع صرف صحابہ ہی کا ہے اور بس[1]۔"

۴۲۲۔ اجماع کا تصوّر نص کے بغیر ممکن نہیں: اجماع کی جو شکل و صورت ابنِ حزم نے بیان کی ہے اور وہ ایسا اجماع ہے جو متواتر ہو اور کسی ایسے دینی مسئلہ سے متعلق ہو جو آنحضورؐ تک جا کر مل جائے ایسا اجماع بدون نص انعقاد پذیر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس سے ایک قدم بڑھ کر وہ آنحضورؐ کی تعلیم و تلقین پر مبنی ہو گا یہی وجہ ہے کہ ابن حزم پر اس قول کو توڑ کر پھینک دیتے ہیں جس کا مقتضا یہ ہو کہ اجماع نص کے بغیر بھی منعقد ہو سکتا ہے گویا ابنِ حزم کے نزدیک نص ہمیشہ اجماع کی رکن رکین ہوا کرتی ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ نص کے بغیر اجماع کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ مزید براں آنحضورؐ کی تعلیم و تلقین بھی اس امر میں ضروری ہے۔

ابنِ حزم ارقام فرماتے ہیں:۔

"نص کے بغیر اجماع کا تصور ممکن نہیں۔ یہ نص یا تو آنحضورؐ کا فرمان ہو گا جو کتبِ حدیث میں منقول و محفوظ ہے یا فعل ہو گا جو قول کی طرح آپ سے منقول ہے یا تقریری حدیث ہو گی جسے دانستہ آپ نے برقرار رکھا اور فاعل کو تنبیہ نہ فرمائی۔ تقریری احادیث بھی کتبِ حدیث میں محفوظ ہیں۔ ان وجوہات کے علاوہ جو شخص کسی بات پر انعقادِ اجماع کا دعویٰ کرے گا۔ تو ہم اسے صحتِ دعویٰ ثابت کرنے کی تکلیف دیں گے[2]۔"

---

[1] النبذ ص ۱۱، ۱۲۔

[2] الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶۔

ابنِ حزم کی مراد یہ ہے کہ بدون نص اجماع کا دعویٰ بے بنیاد ہے اور ایسے شخص کا فرض ہے کہ اپنے دعویٰ کی دلیل پیش کرے اور اس وقت تک اُسے اجماع کے نام سے موسوم نہ کرے۔ ابن حزم اپنے دعویٰ کے اثبات میں دلائل دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی حسب تعریف ان دلائل کی بھی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ انھوں نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کا تصور نص کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ ابن حزم اجماع کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ وہ آنحضورؐ کی متواتر تعلیم و تلقین پر مبنی ہوتا ہے۔ لہٰذا ابنِ حزم کی رائے میں اجماع کا تصور بدون نص ممکن نہیں۔

علاوہ ازیں ابنِ حزم کے نزدیک شرعی دلائل نصوص میں محدود و محصور ہیں۔ لہٰذا اجماع کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور وہ دلیل نص ہے۔ کیونکہ وہ قیاس و تعلیل کی نفی کرتے ہیں اور ان کی دلیل نہیں تصور کرتے۔ اس موضوع پر بھی ابن حزم نے حسبِ عادت بڑی کھل کر بات کی ہے اور معترض کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں چھوڑی۔ وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں:۔

۴۲۳۔ ابنِ حزم کے دلائل :۔

اب ہم ابنِ حزم کے پیش کردہ دلائل پر غور و فکر کریں گے کیونکہ ان سے ابنِ حزم کی مہارتِ فقہ کا اندازہ ہوتا ہے

پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے:۔

پہلی دلیل:۔ اِتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَاءَ — جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اس کی پیروی کیجیے اور اس کے سوا دیگر اولیاء کی پیروی کیجیے۔

یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ نص کے سوا کسی اجمال و استدلال کو "ما انزل اللّٰہ" کی پیروی سے تعبیر نہیں کر سکتے۔

دوسری دلیل:۔ دوسری دلیل یہ آیت ہے۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ — آج کے دن میں نے تمہارا دین کامل کر دیا۔

لہٰذا ہر اجماع کا قرآن سے ماخوذ ہونا ضروری ہے جو عہدِ رسالت میں نازل ہوا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ دین عہدِ رسالت میں کامل نہ تھا۔ حالانکہ قرآن نے اس کی تکمیل کی خبر دی ہے۔ اس کے بعد دین میں کسی اضافہ کا بھی امکان نہیں بجز اس صورت کے

کہ وہ اضافہ "ما انزل اللّٰہ" یہ دونوں دلیلیں ابنِ حزم کے نظریہ کے مطابق ہیں اور وہ یہ ہے کہ دلیل صرف نص ہی کو کہتے ہیں۔ ابنِ حزم کے ماسوا دیگر علماء نصوص کے علاوہ علّت واطراد کو بھی دلیل تصور کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاساتِ صحیحہ نصوص پر محمول ہوتے ہیں اور خدا کے نازل کردہ احکام پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مبنی برنصوص قیاسات تکمیل دین کے منافی نہیں۔ کیونکہ جن اصولوں پر نئے پیدا ہونے والے غیر منتہی احکام وحوادث کا حل مبنی ہوتا ہے وہ پہلے ہی کامل ہوتے ہیں۔ یہ دونوں دلیلیں فقہ ظاہری کے محور ومرکز کے گرد گھومتی ہیں اور اس سے تجاوز نہیں کرتیں۔

۴۲۴۔ مزید دلائل:۔ ابنِ حزم کے پیش کردہ دیگر دلائل کا محور ومرکز بھی فقہ ظاہری ہے۔ یہ دلائل انہی میں سے ہیں۔

ابنِ حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقل انسانی یہ باور نہیں کر سکتی کہ مسلمان عہدِ رسالت کے بعد کسی ایسی بات پر جمع ہو جائیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو۔ آنحضور کی وفات کے بعد صحابہ کرام مختلف دیار وامصار میں پھیل گئے تھے۔ صحابہ کی ہر جماعت کے الگ الگ شاگرد تھے۔ عہد صحابہ کے بعد تابعین اس قدر دور دراز علاقوں میں پھیل گئے کہ حتمی اور قطعی طور پر اجماع کا حال معلوم کرنا دشوار ہو گیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ مسلمان بلا نص ہی کسی امر پر جمع ہو جاتے۔ یہ تو محالات کے قبیل سے ہے۔

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"عقل وحس اور مشاہدہ اس بات کے زندہ گواہ ہیں کہ مسلمان علماء کا اجماع کسی امر پر بلا دلیل منعقد نہیں ہو سکتا۔ ہم اس کا دعویٰ کرنے والوں سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا ان کے نزدیک یہ ممکنات میں سے ہے۔ کہ افتراق صحابہ کے بعد علماء اسلام ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں۔ یہاں تک کہ ایک بھی باہر نہ رہے۔ یا یہ امر ناممکن ہے؟ اگر وہ اسے ممکن قرار دیں گے تو مشاہدہ کی مخالفت کے مرتکب ہوں گے۔"

پھر ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ صحابہ عہدِ رسالت کے بعد مختلف دیار وامصار میں پھیل گئے تھے۔ بعض یمن میں چلے گئے، بعض عمان میں، بعض بحرین وطائف میں بعض مکہ میں، بعض قرطبہ میں اور بعض جزیرۂ عرب کے دیگر علاقوں میں چلے گئے

اس کے بعد اور بھی وسعت پیدا ہو گئی۔ بعض سرزمین سندھ سے اندلس اور بلادِ بربر کی طرف نکل گئے۔ بعض یمنی ساحل سے چل کر عازم آرمینیہ ہوئے۔ اس بات پر روشنی ڈالنا ہمارا فرض ہے کہ امام شافعی اولین شخص تھے جنہوں نے یہ بات اپنی کتاب جماع العلم میں بیان کی۔[1]

۴۲۵۔ اپنے نظریہ کی تائید میں اجتماعی و نفسیاتی دلائل: ابن حزم اسی پر اکتفا نہیں کرتے کہ بدوں نص اجماع کا انعقاد اس لئے نہیں ہوتا کہ علماء جمع نہیں ہو سکتے۔ بلکہ وہ اشگاف الفاظ میں کہتے ہیں کہ نص کے بغیر اجماع کا امکان ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علت کے استخراج میں سب لوگ یک زبان نہیں ہو سکتے کیونکہ ہر ایک کا طرز و انداز جداگانہ نوعیت کا ہوتا ہے۔ ابن حزم پر اس کی تائید میں نفسیاتی اور اجتماعی دلائل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"بلاشبہ یہ بات درست ہے کہ لوگوں کے افکار و آراء اور طبائع و عادات میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ لوگ اپنی بات کی تائید کرتے اور دوسروں کے نظریات سے متنفر ہوتے ہیں۔ نفرت و حقارت کے درجات میں بھی بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض نرم دل ہوتے ہیں اور لوگوں سے نرمی کرنا چاہتے ہیں۔ بعض شدت پسند ہوتے ہیں اور لوگوں سے شدید برتاؤ کے خواہاں ہوتے ہیں۔ بعض جفاکش، محنتی اور صابر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس کچھ لوگ ضعیف الطبع ہوتے ہیں اور تن آسانی کا شیوہ ہوتا ہے۔ بعض لوگ ناز و نعمت کے دلدادہ ہوتے ہیں اور بعض شدت و خشونت کے عادی۔

بعض لوگ ان جملہ امور میں متوسط و معتدل ہوتے ہیں۔ بعض غضبناک اور تند خو ہوتے ہیں، بعض بردبار ہوتے ہیں اور چشم پوشی سے کام لیتے ہیں لہٰذا یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ رائے کی بنا پر ایک حکم صادر کرنے میں یہ سب لوگ جمع ہو جائیں۔ مختلف طبائع و عادات کے حامل بنی نوع انسان کو صرف وہی چیز ایک بات پر جمع کر سکتی ہے جس کو وہ اپنے حواس کی مدد

---

[1] کتاب الام ج ۷، ص ۲۵۴۔

سے محسوس کر سکیں اور اپنی عقل وادراک کے بل بوتے پر سوچ سکیں۔ اور ظاہر ہے کہ شرعی احکام ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہیں۔ لہذا وہ اجماع جو نبی کریمؐ کی تعلیم و تلقین کے بغیر ہو وہ باطل ہے اور یہ ایک بڑی زبردست دلیل ہے[1]"

اس دلیل سے ابنِ حزمؒ منطقی طور پر یہ نتیجہ برآمد کرتے ہیں کہ نص کے بغیر اجماع کا امکان نہیں اس لئے کہ کوئی فقیہ بدون نص حقیقتِ اجماع کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ بلکہ نص سے بھی آگے بڑھ کر آنحضورؐ کی تعلیم و تلقین اور آگاہی بھی انعقادِ اجماع کے لئے ضروری ہے۔

---

[1] الاحکام ج ۴، ص ۲۵۶

۵۱- اہل مدینہ کا اجماع

۴۲۶- اجماع اہل مدینہ کی عدم حجیّت:- جب ابن حزم کی رائے میں اجماع کی حقیقت ہی یہ ہے کہ جس پر تمام علماء جمع ہو چکے ہوں اور آنحضورؐ بھی اس سے باخبر ہوں تو اس سے ظاہر ہے کہ بنابریں کسی مسئلہ پر بعض علماء کا جمع ہو جانا اجماع نہیں کہلائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم اہل مدینہ کے اجماع کو اجماع نہیں سمجھتے اور نہ اسے حجت قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ حقیقتِ اجماع کے منافی ہے۔ کیونکہ حجت تو نص و اجماع میں ہوتی ہے یا اس دلیل سے جو ان دونوں سے ماخوذ ہو مگر اجماعِ اہل مدینہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

جن لوگوں کا قول ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع ان کی افضلیت اور نزولِ وحی کے چشم دید گواہ ہونے کے پیش نظر حجت ہے ابنِ حزم اسے مبنی بر خطاء قرار دیتے ہیں اور مختلف وجوہ کی بنا پر اس کی غلطی کرتے ہیں۔

۱- اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جن اقوال و آثار سے مدینہ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے وہ اس امر کے مقتضی نہیں کہ مدینہ کے رہنے والے سبھی علماء و فضلاء تھے۔

ابنِ حزم اپنے عصر و عہد میں مدینہ کی حالت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"آج کل مدینہ میں فسّاق کا غلبہ ہے بلکہ غالی روافض جیسے کفار وہاں بسیرا رکھتے ہیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیہِ رَاجِعُوْنَ۔"[1]

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ وحی کے چشم دید گواہ آنحضورؐ کے صحابہ تھے نہ کہ بعد آنے والے اہلِ مدینہ۔ صحابہ سے تابعین نے اخذ کیا جو مختلف شہروں میں آباد تھے

---

[1] المنبذ ص ۱۶

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جب لیث بن سعد کو اہل مدینہ کی مخالفت پر عتاب فرمایا تو لیث نے اپنے مکتوب بنام امام موصوف میں یہی دلیل پیش کی تھی[1]

ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ خلفاء راشدین میں سے خلفاء ثلاثہ ابوبکر و عمر و عثمان مدینہ میں سکونت پذیر تھے۔ لہٰذا انہوں نے اپنی رعایا کو مختلف دیار و امصار میں دین کے احکام پہنچا دئے ہوں گے۔ اب دینی مسائل میں اہل مدینہ کی کوئی تخصیص نہیں رہی۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انہوں نے صرف اہل مدینہ کو شرعی احکام سے آگاہ کیا اور دیگر بلاد میں ان احکام کو نہ پہنچا سکے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے دینی مسائل کی تبلیغ میں کوتاہی سے ـــــ سے کام لیا۔ یہ تغافل و تساہل ایک بدترین عیب ہے جس سے خلفاء کا دامن پاک ہے۔

۲۷- اجماع اہل مدینہ میں امام شافعی اور ابن حزم میں اتحاد و اتفاق :-

ابن حزم اس ضمن میں وہی بات کہتے ہیں جو ان کے پیش رو امام شافعی فرما چکے ہیں اور جو استقراء و تتبع پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اہلِ مدینہ کا اجماع اسی امر پر منعقد ہوتا ہے جس پر قبل ازیں صحابہ کرام جمع ہو چکے ہوں۔ مدینہ کے علاوہ دیگر بلادِ میں بھی علماء کا اجماع اسی مسئلہ پر منعقد ہوتا ہے بنا بریں ابنِ حزم امام شافعی کی پیروی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہلِ مدینہ کے یہاں اجماع اسی مسئلہ پر انعقاد پذیر ہوتا ہے جس پر دیگر بلاد کے علماء مجتمع ہو چکے ہوں۔ جو مسئلہ اہل مدینہ کے یہاں اختلافی ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دیگر علماء کے نزدیک بھی متنازع فیہ ہے[2]۔

اسی پر بس نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ابنِ حزم ان لوگوں کے اقوال کو مبنی بر شک قرار دیتے ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ اہلِ مدینہ کا تعامل حجت ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ بات وہ صرف امام مالک کی برتری ثابت کرنے کے لئے کہتے ہیں۔

فرماتے ہیں :-

"صرف متاخرین کی ایک جماعت نے یہ بات اس لئے کہی تھی کہ

---

[1] مکتوب لیث بن سعد در اعلام الموقعین ج ا نیز تاریخ التشریع الاسلامی للخضری وحیات امام مالک از محمد ابوزہرہ۔

[2] حیات شافعی از محمد ابوزہرہ۔

امام مالک کی تقلید کا جواز ثابت کر سکیں۔ دیگر علماء مدینہ سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ حالانکہ وہ ایک مسئلہ بھی ایسا ثابت نہیں کر سکتے جس پر مدینہ کے فقہائے صحابہ و تابعین نے اجماع کیا ہو اور دیگر بلادِ اسلامیہ کے علماء ان کے خلاف ہوں۔"

۴۲۸۔ اجماع کے شرائط:۔ یہ ہیں اجماع کے بارے میں ابنِ حزم کے افکار و آراء! ان سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کی رائے میں اجماع آخر کار کسی نص تک پہونچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اجماع کے لئے وہ یہ شرائط مقرر کرتے ہیں۔

۱۔ وہ کسی نص پر مبنی ہو۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اجماع نقلِ متواتر اور قطعی سے منقول ہوتا ہوا عہدِ نبوت تک جا پہونچے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اجماع آنحضورؐ کی حدیث قولی، فعلی یا تقریری پر مبنی ہو۔

واللہ سبحانہٗ ھو الھادی۔

۵۲- چوتھا مصدرِ استنباط یعنی دلیل

ابنِ حزم اور ظاہری فقہاء کی رائے

۴۲۹- دلیل اور قیاس میں فرق:- میں مصادرِ استنباط میں سے مصدرِ رابع دلیل ہے۔ مخالفین کہتے ہیں کہ اہل ظاہر قیاس کو حجتِ شرعی تصور نہیں کرتے البتہ استنباطِ احکام سے مجبور ہو کر چار و ناچار وہ اسے تسلیم کرتے ہیں اور اس کا نام قیاس کے بجائے دلیل رکھتے ہیں۔ خطیب بغدادی نے داؤد ظاہری کے ترجمہ میں یہ بات تحریر کی ہے۔ مگر اہلِ ظاہر اس کا اعتراف نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ دلیل نص سے کوئی جداگانہ چیز نہیں ہے۔ ابنِ حزم دلیل کا ذکر کرتے ہوئے ان مخالفین کی تردید میں اپنے مخصوص تند و تیز لہجہ میں فرماتے ہیں:-

"جہلاء کا گمان ہے کہ دلیل کو تسلیم کر کے ہم نص و اجماع سے دُور نکل گئے۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ قیاس اور دلیل ایک ہی چیز کے دو نام ہیں مگر یہ بات سراسر بے بنیاد ہے۔ ہم انشاء اللہ العزیز دلیل کی ایسی وضاحت کریں گے جس سے سارے اشکالات کا ازالہ ہو جائے گا۔"

پھر ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ دلیل براہِ راست نص و اجماع سے ماخوذ اور ان کی پیداوار ہوتی ہے۔ نص و اجماع میں سے علت کا استخراج کر کے دلیل کو ان دونوں پر محمول نہیں کیا جاتا بلکہ دلیل نص و اجماع کی ذات سے براہِ راست نکالی جاتی ہے لہٰذا دلیل اور قیاس ایک چیز نہیں۔ قیاس نص سے استخراجِ علت پر مبنی ہوتا ہے پھر جہاں وہ علت پائی جاتی ہے۔ اسے نص کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ بخلاف ازیں دلیل بذاتِ خود نصوص سے اخذ کی جاتی ہے۔

۴۳۰- دلیل کے اقسامِ سبعہ: دلیل جو نصوص سے اخذ کی جاتی ہے۔ ابن حزم اسے سات اقسام میں منقسم کرتے ہیں۔ چنانچہ اب ہم ان اقسامِ سبعہ کا ذکر کرتے اور ابن حزم کی ذکر کردہ مثالیں بیان کرتے ہیں:۔

دلیل کی پہلی قسم یہ ہے کہ نص دو مقدمات پر مشتمل ہو اور نتیجہ مذکور نہ ہو۔ اندریں صورت دونوں مقدمات سے نتیجہ کے استخراج کو دلیل کہتے ہیں۔ اس کی مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے۔

کل خمرٍ مسکرٌ و مسکرٌ حرامٌ ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور خمر حرام ہے۔

ان دونوں مقدمات کا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ بنا بر قیاس یہ نہیں کیا جائے گا کہ جن نشہ آور اشیاء کا حدیث میں ذکر نہیں کیا گیا وہ بھی حرام ہیں بلکہ اس نصّ پر عمل کرتے ہوئے انہیں حرام قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ حدیث میں اس کی صراحت نہیں پائی جاتی کہ ہر نشیلی چیز حرام ہے۔ مگر نصّ سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کیونکہ نتائج ہمیشہ مقدمات میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔

مثلاً کوئی شخص کہے "ہر حیوان متحرک بالارادہ ہوتا ہے۔ انسان بھی ایک حیوان ہے۔ پس انسان بھی متحرک بالارادہ ہے۔"

اس مثال سے ظاہر ہے کہ دونوں مقدمات نتیجہ پر مشتمل ہیں۔ پس مقدمات کا بذریعہ نص ذکر کرنا لامحالہ دلالتِ نتیجہ کو متضمن ہوگا۔ لہٰذا نتیجہ کا سمجھنا دونوں مقدمات پر موقوف ہوگا نہ کہ کسی ایسی بات پر جو ان دونوں سے خارج ہو۔

چونکہ اہل ظاہر دلیل کی اس خاص نوع سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں نص مقدمات کو شامل تو ہوتی ہے مگر نتیجہ مذکور نہیں ہوتا۔ لہٰذا فقہا نے اہل ظاہر کے متعلق یہ کہنا شروع کر دیا کہ جب علت منصوصہ ہو تو وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ آیات اپنی جگہ پر حق ہے مگر اہل ظاہر اسے قیاس سے موسوم نہیں کرتے بلکہ دراصل یہ اسی نصِّ کلی کی تطبیق ہے جو علّت کو شامل ہے۔ کیونکہ ابن حزم نے صراحت کی ہے کہ نص کے عموم میں جو چیز بھی داخل ہوگی اس پر نص کی بنا پر حکم صادر کیا جائے گا نہ بنا بر قیاس۔ میں اسے قیاس کے نام سے موسوم کرنا محل نظر و تامّل ہے۔

۱۳۲۴ - دلیل کی دوسری قسم :۔ دلیل کی دوسری قسم وہ ہے جو فعلِ شرط کے عموم کی بنا پر نص سے ماخوذ ہو۔

مثلاً یہ آیت کریمہ :۔

"اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ" — اگر وہ باز آجائیں تو سابقہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

اس شرط سے مفہوم ہوتا ہے کہ جو شخص بھی آیندہ افعال قبیحہ کے ارتکاب سے باز آجائے اس کے سابقہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔ خواہ وہ مشرک ہوں جن کی قرآن میں مذمت کی گئی ہے یا غیر مشرک۔ یہ مفہوم الفاظ سے بھی مستفاد ہو رہا ہے اور سبھی لوگوں پر اس کا اطلاق کرنے سے بھی۔ کیونکہ احکام شرعیہ میں سب لوگ برابر ہیں۔ پس صاف واضح ہوتا ہے کہ یہ قیاس نہیں بلکہ دلالتِ الفاظ پر مبنی ہے۔

دلیل کی تیسری قسم :۔ دلیل کی تیسری قسم یہ ہے کہ لفظ جس معنی پر دلالت کرتا ہو وہ ایسے معنی کی نفی کو شامل ہو جو اس سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔

مثلاً یہ آیت کریمہ :۔

اِنَّ اِبْرَاهِیْمَ لَاَوَّاهٌ حَلِیْمٌ — بے شک ابراہیم بڑے نرم دل اور بردبار تھے

اس آیت سے حتمی طور پر واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم احمق نہ تھے کیونکہ حماقت و سفاہت علم کے مفہوم سے ہم آہنگ نہیں جو اس آیت میں وارد ہوا ہے :

یہ آیت بھی اسی قبیل سے ہے :۔

وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا۔ نیز وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا

اس آیت میں والدین کو پیٹنے کی ممانعت بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ مار پیٹ ان احکام کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی جو اس آیت میں دیے گئے ہیں اور وہ یہ ہیں کہ والدین کو ڈانٹ ڈپٹ نہ کیجیے۔ انہیں اف تک نہ کہیے اور ان سے حسنِ سلوک کا معاملہ کیجیے اسی لئے بعض علماء کا دعویٰ ہے کہ اہلِ ظاہر قیاس جلی سے احتجاج کرتے ہیں۔ مگر ظاہریہ اسے قیاس نہیں تصور کرتے بلکہ دلالتِ لفظ پر محمول کرتے ہیں۔

دلیل کی چوتھی قسم :۔ دلیل کی چوتھی قسم یہ ہے کہ جس مسئلہ کے متعلق کوئی حکم شرعی موجود نہ ہو تو اسے مباح کہیں گے۔ جو چیز نص کی بناء پر حرام ہو اس کا ارتکاب گناہ کا موجب

ہے۔ اگر وہ بنا بر نص فرض ہو تو اسے ترک کرنے سے گنہ گار ہوں گے۔ یا نہ فرض ہوگی نہ حرام بلکہ مباح ہوگی۔ اس پر عمل بھی کر سکتے ہیں اور اسے ترک بھی کر سکتے ہیں جب حرمت اور فرضیت کسی کے بارے میں بھی نص وارد نہ ہوئی ہو تو اسے مباح کہیں گے۔ یہ قسم درحقیقت استصحاب الحال میں داخل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز اپنی اصل اباحت پر رہتی ہے جب تک کہ حرمت و فرضیت کی دلیل وارد نہ ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم استصحاب الحال کے باب میں بیان کریں گے۔

۴۳۲۔ **دلیل کے دیگر اقسام**:۔ یہ اس دلیل کے اقسام اربعہ تھے جو نص سے ماخوذ و مستنبط ہوتے ہیں۔ دلیل کی تین قسمیں اور بھی ہیں جو وجہ دلالت کے اعتبار سے ان دلائل کے مشابہ ہیں جو براہینِ منطقیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ جن کا نام ابنِ حزم قضایا متدرجہ رکھتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں۔ قضایا متدرجہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں پہلا درجہ بعد والے پر فوقیت رکھتا ہے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر سے افضل تھے اور حضرت عمر، حضرت عثمان پر فوقیت رکھتے تھے پس حضرت ابوبکر، حضرت عثمان سے افضل ہوں گے۔ یہ قسم دراصل دلیل کی پہلی قسم میں داخل ہے کیونکہ یہاں دونوں مقدمات مذکور ہیں اور وہ نتیجہ مذکور نہیں جو ان مقدمات سے ضمنی طور پر مفہوم ہوتا ہے۔

عکس القضایا بھی اسی قبیل سے ہیں۔ مثلاً نص یوں وارد ہو۔ کہ "ہر نشہ آور چیز حرام ہوتی ہے۔" اب محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنا کر ہم اس کا عکسِ مستوی یوں بنائیں گے کہ "حرام کی بعض قسمیں نشہ آور اشیاء ہوتی ہیں۔" یہ بھی اسی قسم کی دلالت ہے جو بذاتِ خود نص سے سمجھی جا سکتی ہے۔

دلیل کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ لفظ ایک معنیٰ پر قصداً و بالذات دلالت کرتا ہو۔ پھر اس معنیٰ کے کچھ لوازم ہوں جو لفظ سے مفہوم ہوتے ہوں۔ مثلاً ہم کہیں "زید لکھتا ہے" ظاہر ہے کہ یہ جملہ زید کی کتابت کے اظہار کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ تاہم اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ زید زندہ ہے، اس کی انگلیاں متحرک ہیں اور اس کا ایک ہاتھ سالم ہے۔ یہ سب کچھ اشارہ سے سمجھا جاتا ہے عبارت سے نہیں۔ مناطقہ اسے دلالتِ تضمنی کے نام سے موسوم کرتے ہیں[1]۔ ابنِ حزم دلالتِ لفظیہ کے بیان کو ان الفاظ پر ختم

---

[1] دلالت کے یہ اقسام۔ الاحکام ج ۵ ص ۱۰۶ سے ماخوذ ہیں۔

کرتے ہیں:۔

"ہم انہی دلائل کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب نص کے تابع ہیں اور ان سے خارج ہرگز نہیں۔ یہ سب اقسام یا تو اجمال کی تفصیل ہیں یا ایک ہی مفہوم کو مختلف عبارتوں میں ظاہر کیا گیا ہے[1]۔"

ہم اس امر میں ابن حزم کے ہم نوا ہیں کہ جسے وہ دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ نص سے ماخوذ ہے اور اس سے خارج نہیں ان دلائل کا قیاس سے کوئی واسطہ نہیں البتہ جن لوگوں کا خیال ہے کہ دلیل کی قسم اوّل قیاس کے قبیل سے ہے معانی متناسبہ پر لفظ کی دلالت کو قیاس تصور کرتے ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ اس کا مفہوم لفظ سے اخذ کیا جاتا ہے نہ کسی خارجی چیز سے۔

۳۲۴۔ نص و دلیل میں فرق:۔ مگر دلالت کے یہ سب اقسام لفظی دلالت کے قبیل سے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ جب دلیل بھی جاکر نص پر ختم ہوتی ہے تو ابنِ حزم نے ایک مستقل قسم کی حیثیت سے انہیں دلیل کے نام سے کیوں موسوم کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم ظاہری المسلک ہیں اور ظاہری فقہ کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں معنیٰ ظاہرِ نص سے اخذ کیا جاتا ہے نہ اس کی تاویل کی جاتی ہے اور کسی دوسری نص کے بغیر اس کے ظاہری مفہوم کو ترک کیا جاتا ہے۔ ظاہری فقہ میں فہم نصوص کا یہی انداز ہے خواص نصوص کا تعلق عقائد ہو یا فروعات سے۔ دونوں میں ظاہری مفہوم کو اخذ کیا جاتا ہے اور بحث کرنے والا ایسی تاویل کو اخذ نہیں کرتا جو کسی دوسری نص کے ظاہری معنیٰ سے نہ لی گئی ہو۔

جب ظاہری فقہ میں فہم نصوص کا طرز و انداز یہ ہے تو ان دلالات کو نصوص کی ظاہری دلالت قرار نہیں دے سکتے۔ لہٰذا اہلِ ظاہر کے نقطۂ خیال سے ان کا الگ نام تجویز کرنا ازبس ناگزیر تھا۔ بنابریں ظاہری فقہا انہیں دلیل سے موسوم کرنے لگے۔ کیونکہ یہ ظواہر الفاظ سے ماخوذ نہیں بلکہ ان دلائل میں ان معانی کو اخذ کیا جاتا ہے جن کو ان کی

---

[1] الاحکام ج ۵ ص ۱۰۷۔

دلالت شامل ہے اور جو بادی النظر میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ نظر و تأمل سے واضح ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی فی الجملہ الفاظ کے ظاہری معانی کے لوازم ہیں۔ تاہم یہ معانی آخر کار الفاظ اور نصوص ہی کی طرف لوٹتے ہیں اور انہی سے مشتق اور متفرع ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قیاس میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے۔ کیونکہ قیاس بھی الفاظ پر محمول کیا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قیاس اور دلیل ایک چیز نہیں۔ کیوں کہ قیاس اور دلیل ایک چیز نہیں۔ کیونکہ قیاس نص پر محمول کیا جاتا ہے اور وہ بعینہ نص نہیں ہوتا۔ قیاس میں حکم کی علت کی کسی نص یا اجماع سے تلاش کیا جاتا ہے یا نصوص سے معانی شرعیہ کو تلاش کیا جاتا ہے اور ان پر قیاس کی بنا رکھی جاتی ہے۔ جب کسی جگہ علت کا سراغ لگ جاتا ہے تو حکم اصلِ منصوص سے تجاوز کرکے فرعِ مقیس تک پہونچ جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ قیاس الفاظ کے مفہوم سے اخذ نہیں کیا جاتا۔ البتہ وہ ان کے مفہوم کا حامل ہوتا ہے۔ ابنِ حزم کے ذکر کردہ دلائل دلالتِ لفظی کے قبیل سے ہیں اگرچہ بظاہر وہ نصوص سے ماخوذ معلوم نہیں ہوتے۔

۴۳۴۔ دلائل ماخوذہ از اجماع کے اقسام:۔ یہ دلیل کے وہ اقسام تھے جو نصوص سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اجماع سے اخذ کردہ دلائل ابنِ حزم کی رائے میں چار ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:۔

"دلائلِ ماخوذہ از اجماع چار اقسام میں منقسم ہیں اور وہ یہ ہیں:۔

(۱) استصحاب الحال (کسی چیز کی سابقہ حالت کی بنا پر موجودہ حالت کو قیاس کرنا)

(۲) اقلّ ماقیل کی بنا پر فیصلہ کرنا۔"

(۳) کسی قول کے ترک کرنے پر انعقادِ اجماع۔

(۴) اس بات پر اجماع کا منعقد ہونا کہ سب مسلمانوں کا حکم برابر ہے۔

ہم آخری تین اقسام کی مختصر تشریح کرتے ہیں۔ پھر استصحاب کے ذکر و بیان کے لئے ایک مستقل فصل تحریر کریں گے۔ جس میں بیان کریں گے کہ مسئلہ ہذا میں ظاہری فقہاء کا نقطۂ نظر کیا ہے اور ابنِ حزم کی ذاتی رائے کیا ہے؟

۴۳۵ - (۱) مساواتِ اہلِ اسلام: ہم چوتھی قسم سے آغاز سخن کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ شرعی احکام میں سب مسلمان برابر ہیں۔ اس قاعدہ کی اساس یہ ہے کہ جب کسی مسلمان کو مخاطب کرکے کوئی حکم دیا جائے تو وہ حکم سب مسلمان کے لئے ہوگا کیونکہ سب مسلمان برابر ہیں اور ان میں کوئی فرق و امتیاز نہیں پایا جاتا۔ بجز اس صورت کے کہ کسی کی خصوصیت نص سے ثابت ہو جائے۔ یہ بات مسلمانوں کے ایک ایسے اجماع سے ثابت ہے جو نبی کریمؐ کے عصر و عہد سے منقول ہے مثلاً وہ احادیث جو مخصوص اشخاص کے حق میں وارد ہوئیں اور پھر ان کے حکم کو عام کر دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ یہ عموم مسلمانوں کی مساوات سے ہی سمجھا گیا ہے۔ عموم و خصوص پر روشنی ڈالتے ہوئے ہم نے اس ضمن میں ابن حزم کا کلام نقل کیا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ آنحضورؐ کی بعثت اس لئے عمل میں نہیں آئی تھی کہ اپنے زمانہ والوں کو شرعی احکام پہونچائیں۔ بلکہ آپ ان سب لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجے گئے تھے جو تا قیامت پیدا ہونگے۔

بنا بریں وہ حکم عام ہوگا اگرچہ الفاظ خاص ہوں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ لفظِ خاص عموم پر دلالت کر رہا ہے۔ بلکہ یہ عموم اس امر سے پیدا ہوا کہ رسالتِ محمدیہ کی عمومیت اور احکام شرعیہ میں تمام مسلمانوں کی مساوات پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ گویا عمومِ حکم نص سے ماخوذ نہیں بلکہ اجماع سے لیا گیا ہے۔ اسی لئے اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ یہ دلیل اجماع سے ماخوذ ہے۔

معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ یوں کیوں نہیں کہہ دیا جاتا کہ حکم ذاتِ اجماع سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا تیسرے ماخذ کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں جسے دلیل کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جس حکم کا فائدہ حاصل کیا جاتا ہے بعض اوقات اس پر اجماع منعقد نہیں ہوتا بلکہ ذاتِ حکم اور اس کا فہم محلِ نزاع ہوتے ہیں۔ یہ اختلاف اس وقت رونما ہوتا ہے جب اس مسئلہ میں وارد ہونے والی خاص نص پر اعتماد کیا گیا ہو اور وہ عموم جس پر حکم کا اعتماد ہے مبنی بر اجماع ہو اور اجماع اس بات پر منعقد ہوا ہے کہ احکام شرعیہ کے اعتبار سے سب مسلمان برابر ہوں۔

مثلاً وہ حدیث جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالغ لڑکے کے دودھ پینے سے بھی اس لڑکے اور اس عورت کے درمیان حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے جس کا دودھ

اس نے پیا۔ ظاہری فقہاء کے نزدیک یہ حکم عام ہے۔ ہر کامل النصاب رضاعت سے ان کے یہاں حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ دودھ پینے والا چھوٹا ہو یا بڑا۔ بالغ کے دودھ پینے سے حرمتِ رضاعت کا ثبوت اس اجماع سے ملتا ہے جو احکام شرعیہ میں اہل اسلام کی مساوات کے سلسلہ میں منعقد ہو چکا ہے۔ اگرچہ حدیث سالم نامی لڑکے کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کے دودھ پینے کو حُرمت کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ یہ حکم محلِ نزاع ہے بنابریں حکم کی اساس ایک عام اجمالی قضیہ پر رکھی گئی ہے اگرچہ بذاتِ خود اس پر اجماع منعقد نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ دلیل کو احکام کی معرفت حاصل کرنے کے طریقوں میں سے ایک ایسا طریق تصور کیا جاتا ہے جس کا اعتماد اجماع پر ہوتا ہے۔

۴۳۶۔ (۲) اجماع پر مبنی دلائل کی دوسری قسم: یہ مبنی براجماع دلائل کی چوتھی قسم تھی جس کا نام ابن حزم نے یہ رکھا ہے کہ "احکام شرعیہ میں مسلمانوں کے مساوی ہونے پر اجماع" مبنی براجماع دلائل کی تیسری قسم یہ ہے کہ کسی قول کے ترک پر اجماع قائم ہو جائے، مثلاً کسی مسئلہ میں مختلف اقوال پائے جاتے ہوں اور ایک قول کو بالاتفاق ترک کر دیا جائے۔ یہ ترک کرنا اس کے ابطلان کی دلیل ہے اور اس کا منشاء و مصدر وہ اجماع ہے جو اس کے ترک کرنے پر منعقد ہوا۔

مثلاً دادا کی وراثت میں صحابہ مختلف الخیال ہیں:۔

۱۔ ایک فریق کا قول ہے کہ باپ کی عدم موجودگی کی صورت میں دادا وہی حصہ لے گا جو باپ لیتا ہے اور باپ کی طرح حقیقی اور علاتی بھائیوں کو ورثہ سے محروم کر دے گا۔

۲۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ دادا حقیقی بھائیوں کی موجودگی کی طرح ہوگا اور علاتی بھائیوں کے ساتھ ان میں سے ایک شمار ہوگا۔ بشرطیکہ اس کا حصہ ایک تہائی سے کم نہ ہو۔

۳۔ تیسرا فریق کہتا ہے کہ عصبات کے ہوتے ہوئے دادا بھائی کا حکم رکھتا ہے۔ اور اگر عورتیں وارث ہوں تو دادا تنہا عصبہ ہوگا۔ اندریں صورت عورتیں اپنا حصہ وصول کریں گی بشرطیکہ دونوں حالات میں ان کا حصہ $\frac{1}{6}$ سے کم نہ ہو۔

صحابہ میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی کہ جب باپ نہ ہو تو دادا بھی وارث نہ ہوگا یا یہ کہ دادا $\frac{1}{6}$ سے کم ورثہ لے گا۔ اس قول کو ترک کرنے پر صحابہ کا اجماع اس کے بطلان اور عدم جواز کی دلیل ہے۔ یہ دلیل اس اجماع پر مبنی ہوگی جو اس قول کے ترک کرنے پر منعقد ہوا ہے۔

اجماع پر مبنی دلائل کی ایک قسم وہ بھی ہے

۴۳۷۔(۷) تیسری قسم مبنی بر اجماع:۔ جسے ابن حزمؒ "اقل ما قیل" سے تعبیر کرتے ہیں اس کے لئے انہوں نے اپنی کتاب الاحکام میں ایک مستقل فصل باندھی ہے۔ ابنِ حزم نے اس موضوع کو قولِ غیر کے اعتبار سے چھیڑا ہے۔ مگر جس اجماع پر یہ مبنی ہے۔ ابن حزم اسے محلِ نظر و تامل قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اقل ما قیل کی بنا پر حکم صادر کرنا بھی یقینی اور حتمی اجماع کی ایک قسم ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نص و اجماع کی اطاعت ہم پر ضروری قرار دی ہے اور قولِ بلا دلیل سے روکا ہے۔ جب کسی مسئلہ میں لوگوں کا اختلاف ہو تو علماء کی ایک جماعت ایک خاص مقدار کو واجب ٹھیراتی ہے۔ مثلاً نفقات، پاداش، دیات، زکوٰۃ کے بعض اقسام وغیرہا۔

دوسرے اس سے زیادہ کو واجب تصوّر کرتے ہیں۔ کم از کم مقدار کے لگانے پر سب کا اتفاق ہے۔ اس اجماع سے جو زائد ہو اس میں اختلاف ہے لہٰذا ابنا بر اجماع اس پر عمل کرنا ہم پر واجب ہوا۔ جو شخص اس سے زیادہ کو واجب قرار دیتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ محتاجِ دلیل ہے۔ اگر وہ دلیل پیش کرے گا۔ تو ہم اسے تسلیم کریں گے۔ ورنہ اس کے قول کو ترک کردیں گے۔ اور وہ خدا کے یہاں بھی بلاشبہ باطل ہے۔ ہم کم از کم پر عمل درآمد کرنے میں یقینی طور پر حق بجانب ہوں گے کیونکہ یہ ایک اجماعی امر ہے۔ اتفاق و اتحاد خدا کی نعمتِ عظمیٰ ہے۔ ایسے اجماعی امور بلاشبہ واجب العمل ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس اختلاف من جانب اللہ نہیں ہے۔ قرآن میں فرمایا:۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ	اگر قرآن خدا کے سوا کسی اور کی طرف سے
لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا	ہوتا تو اس میں وہ بہت اختلاف پاتے۔

یہ ابن حزم کا کلام ہے جسے انہوں نے دیگر علماء کی جانب منسوب کیا ہے۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم ان نظریات کو پسند کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے اسے دلیل کے اقسام میں ذکر کیا ہے۔ مگر وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ اجماع میں جملہ اہلِ ایمان شامل ہوں اور وہ

اجماع پسندیدہ ہو یعنی صحابہ کا اجماع ہو۔ اس نظریہ پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن حزم لکھتے ہیں:-

"اگر ہر عصر و عہد میں تمام اہلِ اسلام کے اقوال کا شمار کرنا ممکن ہوتا تو یہ بات حق اور صحیح ہوتی۔"

یہ ابنِ حزم کا قول ہے۔ بلاشبہ عصرِ صحابہ میں مسلمان صرف صحابہ ہی تھے۔ ان میں مقادیر ثلاثہ کے مطابق تین اقوال پائے جاتے ہیں۔ قلیل ترین مقدار اجماعی ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اس امر کی جانب متنبہ کرنا مناسب معلوم دیتا ہے کہ ابنِ حزم نصوص میں اسی سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں نصوص کا فہم و شعور حاصل کرتے وقت ان کا وہ کم از کم مفہوم اخذ کرنا واجب ہے جس پر نص دلالت کرتی ہو۔

ابنِ حزم کہتے ہیں:-

"جس کسی عمل کو واجب کرنے کے سلسلہ میں کوئی نص وارد ہوئی ہو تو مامور بہ کی اقلّ قلیل مقدار کی بنا پر فرضیت ساقط ہو جائے گی جس کے انجام دینے سے کسی شخص کو اس کا فاعل کہہ سکیں۔ مثلاً کوئی شخص صدقہ کرنے کے لئے مامور ہوا ہو تو جو چیز بھی صدقہ کرے گا مامور بہ ادا ہو جائے گا کیونکہ یہ دعوی بلا دلیل ہے۔"

۴۳۸۔ اقلّ ماقیل:- ابن حزم اس قسم کو "اقلّ ماقیل" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ ان کے نزدیک مبنی بر اجماع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قائل بذاتِ خود کسی نص پر اعتماد نہیں کرتا اور نہ ہی اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو چکا ہوتا ہے۔ اگر اجماع منعقد ہوتا بھی ہے تو وہ اقلِ قلیل پر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے احتجاج کیا جائے گا۔ "اقلّ ماقیل" پر عامل ہونے کی بنا پر اس اجماع پر بھی عمل درآمد ہو جائے گا جو مشروط اور متفق علیہ ہے۔ مثال کے طور پر دادا کی میراث میں صحابہ کے تین یا اس سے بھی زیادہ اقوال پائے جاتے ہیں تو ان میں جو قول کم از کم مقدار پر مبنی ہے یعنی ۱/۶ پر وہ اجماعی ہو گا۔ لہٰذا یہ کسی طرح جائز نہ ہو گا کہ دادا کو ۱/۶ سے بھی کم ورثہ دیا جائے جو شخص بھی یہ بات کہے گا اس کا قول خلافِ اجماع ہونے کی بنا پر باطل ہو گا۔

اس مقام پر پہونچ کر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب استصحاب الحال پر روشنی ڈالی جائے جو ابنِ حزم کی رائے میں اجماع پر مبنی ہوتا ہے۔

۵۳- استصحاب الحال

۴۳۹- استصحاب کی تعریف:- امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ جو قیاس کو حجت شرعی نہیں مانتے استصحاب کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ جو بات زمانہ ماضی میں ثابت تھی وہ حال اور مستقبل میں بھی ثابت ہوگی۔ استصحاب کا لفظ مصاحبت سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جو بات ماضی میں تھی اگر اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو تو وہ جوں کی توں رہے گی۔ چنانچہ منطقی طرز سے اس کی دلیل یوں دی جاتی ہے"۔ فلاں حکم ماضی میں یوں تھا۔ جب ماضی میں یوں تھا اور اس کے معدوم ہونے کا گمان نہیں ہے تو وہ اب بھی باقی ہوگا۔"

ابن قیم استصحاب کی تعریف میں فرماتے ہیں:-

"استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ جو ماضی میں موجود ہو اسے موجود تصور کیا جائے اور جو معدوم ہو اسے معدوم تسلیم کیا جائے یعنی نفی و اثبات دونوں صورتوں میں سابقہ حکم کو باقی رکھا جائے۔ بجز اس صورت کے جب تبدیلی حالت کی دلیل قائم ہو جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایک چیز کے ایک حالت پر قائم رہنے کے لئے دلیل مثبت کی ضرورت نہیں۔"

یہ استصحاب کی دو تعریفیں ہیں جو ابن حزم کے صدیوں بعد آنے والے دو فقہاء نے بیان کیں۔ انہوں نے بتایا ہے کہ علماء اصول کے یہاں استصحاب کسے کہتے ہیں۔ علماء اصول کی رائے میں استصحاب ایک سلبی دلیل ہے ایجابی نہیں۔ کیونکہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ایک چیز تبدیلی کی دلیل کے فقدان کے باعث اپنی اصلی حالت پر قائم رہی۔

چونکہ استصحاب ایک سلبی دلیل ہے لہٰذا فقہاء کا قول ہے کہ فتویٰ دیتے وقت آخر میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ امام شوکانی ارشاد الفحول میں خوارزمی کا قول نقل کرتے ہیں کہ فتویٰ میں آخری دار و مدار استصحاب پر ہوتا ہے۔ کیونکہ مفتی سے جب کسی مسئلہ کا حکم دریافت کیا جاتا ہے تو وہ کتاب اللہ میں اس کا حل تلاش کرتا ہے پھر حدیث رسول میں پھر اجماع میں اور پھر قیاس میں۔ اگر کہیں سے بھی اس کا حل معلوم نہ ہوتا ہو تو نفی و اثبات میں اس کا حکم استصحاب سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اگر اس امر میں مفتی تردد کا شکار ہو کہ آیا وہ سابقہ حکم باقی رہا یا نہیں تو اصل اس کی بقاء ہے۔ اور اگر اس کے ثبوت میں تردد ہو تو اصل عدم بقاء ہے[1]۔"

۴۴۰۔ استصحاب سے متعلق ائمہ کے افکار و آراء:۔ غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ جو فقہاء فقہ کے دائرہ میں وسعت پیدا کرنے کے عادی ہیں۔ وہ استصحاب پر زیادہ اعتماد نہیں کرتے۔ اس کے برعکس جن ائمہ کے یہاں فقہ کا دائرہ اتنا وسیع نہیں وہ استصحاب کا دروازہ چوپٹ کھول دیتے ہیں۔ امام شافعی چونکہ استحسان اور مصالح مرسلہ کو حجت شرعی نہیں مانتے دلائل شرعیہ ان کے یہاں صرف نصوص اور قیاس میں محدود ہیں لہٰذا وہ استصحاب میں بڑی وسعت پیدا کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل بھی ان ہی کی راہ پر گام زن رہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے یہاں چونکہ استدلال بالرائے میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے اس لئے وہ استصحاب پر زیادہ اعتماد نہیں کرتے[2]۔

یہ نظریہ اس امر کا مقتضی ہے کہ اہل ظاہر بھی استصحاب پر اعتماد کرتے کیونکہ استدلال کا دائرہ ان کے یہاں خاصا محدود ہے۔ چنانچہ ظاہری فقہاء استصحاب کی طرف متوجہ ہوئے اور جن فقہاء نے اس کا دائرہ تنگ کرنے کی کوشش کی تھی ابن حزم نے ان پر سخت تنقید کی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بایں ہمہ ابن حزم نے استصحاب کی جو تعریف کی ہے اس میں چنداں وسعت نہیں پائی جاتی۔

---

[1] ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۰۸

[2] حیات احمد بن حنبل از محمد ابوزہرہ۔

ابنِ حزم کی تعریف استصحاب:- ابنِ حزم استصحاب کی تعریف یہ بیان کرتے ہیں کہ جو حکم نص سے ثابت ہو تبدیلی کی دلیل سے قبل اس کے قائم رہنے کو استصحاب کہتے ہیں۔

ابنِ حزم لکھتے ہیں:-

"جب کسی معاملہ میں کتاب وسنت کی کوئی نص وارد ہو۔ پھر ایک مدعی اس امر کا دعویٰ دار ہو کہ یہ حکم بدل چکا ہے یا باطل ہو چکا ہے کیونکہ جس چیز کے بارے میں حکم صادر ہوا تھا وہ زمان ومکان کی تبدیلی کی بنا پر تغیر پذیر ہو چکی ہے۔ تو اس مدعی پر واجب ہے کہ کتاب وسنت کی کوئی دلیل پیش کرے۔ اور ثابت کرے کہ یہ حکم بدل چکا ہے یا باطل ہو چکا ہے۔ اگر وہ ایسی دلیل پیش کردے گا تو اس کی بات صحیح ہوگی۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو اس کا دعویٰ بے بنیاد ہے۔ سب لوگوں پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ نص کے حکم پر اس وقت تک قائم رہیں جب تک کہ اس چیز کا نام باقی ہے جس پر حکم شرعی عائد کیا گیا تھا کیونکہ یہ ایک یقینی بات ہے۔ اس کی تبدیلی کا دعویٰ ایک بے بنیاد بات ہے جس کی خدا نے اجازت مرحمت نہیں فرمائی۔ لہٰذا نص کے ہوتے ہوئے یہ مردود ہے اور دروغ گوئی پر مبنی ہے۔"[1]

۲۴۴۔ ابنِ حزم اور دیگر فقہاء کے نظریات میں نقطۂ اختلاف:- ابنِ حزم کی ذکر کردہ عبارت اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ استصحاب ان کے نزدیک اس حکم کے باقی رہنے کو کہتے ہیں جو مبنی بر نص ہو صرف اصل کا باقی رہنا استصحاب نہیں۔ گویا استصحاب میں مبنی بر نص ہونے کی قید ضروری ہے اور صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ کوئی چیز اپنی اصلی اباحت پر قائم رہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابنِ حزم کی رائے میں اشیاء میں اصلی اباحت نہیں پائی جاتی بلکہ نص شرعی وارد ہونے سے قبل توقف کیا جائے گا۔ خواہ وہ نص ان ادیان سے تعلق رکھتی ہو جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل تھا۔ ابنِ حزم کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ لوگ ہمیشہ

---

[1] الاحکام ج ۵ ص ۲۔

شرائع کے مکلّف و مامور ہوتے ہیں۔ مگر ابن حزم زیادہ دیر تک توقّف کے نظریہ پر قائم نہیں رہتے۔ اور آخری فیصلہ یہ صادر کرتے ہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کی طرف رسول بنا کر بھیجے گئے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے محرّمات کے علاوہ آپ کے لئے باقی تمام اشیاء کو جائز رکھا تھا۔ اس ضمن میں ہم ابن حزم کا اقتباس نقل کرتے ہیں فرماتے ہیں:۔

"حضرت آدم اس کائنات ارضی پر رسول ہو کر آئے تھے۔ ان کو زمین پر اتارتے وقت اللہ تعالیٰ فرمایا تھا:۔

وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ — تمہارے لئے زمین میں جائے قرار ہے

وَمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ۔ — اور ایک مدت تک فائدہ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مَتَاعٌ کا لفظ فرما کر اشیاء کو مباح کر دیا پھر ان میں سے جسے چاہا حرام کیا۔ اور یہ سب کچھ شریعت کی روشنی میں ہوا[1]۔"

ابنِ حزم آخر اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ اس عام نصّ کی بنا پر اشیاء میں اصلی اباحت ہے۔ گویا اشیاء میں اباحت اصلیہ اس وقت تک موجود رہے گی جب تک ممنوع ہونے یا فرض ہونے کی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ یہ اباحت نصّ سے ثابت ہوگی عقل سے نہیں۔ خلاصہ کلام ابن حزم اور ان فقہاء کے مابین جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے صرف نظری فرق پایا جاتا ہے کیونکہ وہ عقل کی بناء پر اباحتِ اصلیہ کا اثبات کرتے ہیں اور ابن حزم شرع کی روشنی میں اور وہ نصّ عام جس سے حضرت آدم اور ان کی اولاد کو خطاب کیا گیا۔ وہ اباحت اس وقت تک قائم رہے گی جب تک ممانعت یا لازم ہونے کے دلائل قائم نہ ہو جائیں۔

۴۴۳۔ خلاصہ بحث:۔ آخر ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ ابنِ حزم کی تعریفِ استصحاب مقیّد بالنص ہونے کے باوجود اس امر سے مانع نہیں کہ اس کے عموم میں یہ بات داخل ہو جائے کہ نصّ عام کے حکم کے مطابق ہر چیز اپنی اصلی اباحت پر باقی رہے گی اور وہ نصّ یہ ہے "وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ" یہ

---

[1] الاحکام ج ۱ ص ۵۹

اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک تبدیلی پیدا کرنے والی دوسری دلیل نہ آ جائے۔

مبنی بر نص دلائل کے اقسام بیان کرتے ہوئے ابن حزم نے اس کی صراحت کی ہے چوتھی دلیل کا ذکر کرتے ہوئے ابن حزم نے بیان کیا ہے کہ اگر فرضیّت و تحریم میں سے کسی کی دلیل موجود نہ ہو تو اباحت کا حکم صادر کیا جائے گا۔ اگر حرمت کی دلیل موجود ہو تو اسے حرام ٹھیرایا جائے گا۔ اگر حرمت کی دلیل موجود نہ ہو بلکہ اس کے برعکس فرضیّت کا ثبوت ملتا ہو تو اُسے فرض قرار دیں گے۔ اگر دونوں میں سے کوئی دلیل بھی موجود نہ ہو تو اسے مباح تصور کریں گے۔

بنا بریں ہماری نگاہ میں ابن حزم کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ وہ بنا بر استصحاب اشیاء کی اباحتِ اصلیہ کے قائل ہیں بجز اس کے کہ اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔ جب قیام دلیل تک اشیاء میں اصل چیز اباحت ہے اور دلیل کو بھی نص و اجماع یا ان سے ماخوذ دلائل کے دائرہ میں محدود و مقیّد کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ ظاہری نے بنا بر استصحاب بقاء اصل کا دروازہ چوپٹ کھول دیا اور اس طرح اس کے دامن میں بڑی حد تک وسعت پیدا ہو گئی اور وہ تنگی باقی نہ رہی جو بادی النظر میں دکھائی دیتی ہے کیونکہ اس سے بہت سے امور میں اباحت کا دروازہ کھل جائے گا جن میں قیاس پسند فقہاء تنگی پیدا کرتے ہیں۔ فقہ ظاہری کی یہ کشادگی اور وسعت اس آیت کریمہ کی مصداق ہو گی۔

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ۔

تمہاری زبانیں جس کذب بیانی سے کام لیتی ہیں اسے حرام یا حلال نہ کہو تاکہ تم خدا پر جھوٹ باندھو۔

۴۴۔ استصحاب کی چند مثالیں:۔ ابن حزم استصحاب کی روشنی میں اصلی حکم کو ان شرعی بدیہیات پر مبنی قرار دیتے ہیں جو سب فقہاء کے نزدیک مقررہ اور طے شدہ ہیں اور جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز اپنی ثابت شدہ اصل پر قائم رہے گی جب تک تبدیلی کی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

ابن حزم فرماتے ہیں:۔

"ہم ہر مدعی نبوت سے کہیں گے کہ تم تو نبی نہ تھے اور نبی کیونکر بن گئے۔ لہٰذا تمہارا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے۔ الا یہ کہ آپ اسے ثابت کر دکھائیں اسی طرح جو شخص یہ کہتا ہے کہ فلاں آدمی مرتد ہو گئے یا زناکاری کا مرتکب ہونے کی بنا پر مباح الدم ہے تو اسے بری تصور کریں گے جب تک کہ اس کا جرم ثابت نہ ہو جائے۔ اسی طرح جو شخص یہ کہتا ہے کہ فلاں نیک آدمی فاسق بن گیا یا فلاں فاسق نیک ہو گیا یا فلاں زندہ مر گیا یا فلاں عورت سے فلاں نے نکاح کیا یا فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا فلاں آدمی اپنی ملکیت پر قابض نہیں رہا یا فلاں شخص ایسی اشیاء کا مالک ہو گیا جو اس کی ملکیت نہ تھیں وَھَلُمَّ جَرًّا۔ ان تمام صورتوں میں ہم سابقہ حالت کو تسلیم کریں گے الا یہ کہ دوسری صورت کا علم دلیل کی بنا پر حاصل ہو جائے۔[1]"

اس قاعدہ کے تحت ہر چیز اپنی اصل پر قائم رہے گی یہاں تک کہ اس کا خلاف ثابت ہو جائے یا اس کی حالت میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔ مثلاً اس کے ایک خاص وصف کی بنا پر اسے ایک حکم دیا جاتا تھا وہ وصف جب تبدیل ہو جائے گا تو دوسرے وصف کی بنا پر اس پر نیا حکم عائد کیا جائے گا۔ اس صورت میں نام کے بدل جانے سے حکم بھی بلاشبہ تبدیل ہو جائے گا۔ مثلاً شراب سرکہ میں بدل جائے یا اسے تبدیل کر دیا جائے تو اس کا حکم بھی بدل جائے گا۔ کیونکہ حرام صرف شراب ہے۔ ظاہر ہے کہ سرکہ شراب سے ایک الگ چیز ہے۔ یا مثال کے طور پر گندگی جب مٹی کی صورت اختیار کرے تو اس کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح خنزیر کا دودھ شراب یا مردار جب اُسے مرغیاں کھالیں یا بکری کا بچہ خنزیر کا دودھ پی لے تو ان اشیاء کی حرمت باقی نہیں رہے گی کیونکہ اب مردار دودھ اور شراب کا نام باقی نہیں رہا اور جب محرمات کا نام وہ نہیں رہا تو ان کی حرمت بھی باقی نہیں رہے گی۔ اب جو شخص انہیں حرام ٹھہرائے گا وہ بعینہٖ اس آدمی کی طرح ہو گا جو محرمات کو حلال قرار دیتا ہو۔ قطعی طور پر دونوں ہیں

---

[1] الاحکام ج ۵ ص ۳۔

کوئی فرق نہیں۔ دونوں حدود اللہ سے تجاوز کرنے والے ہوں گے۔ اور جو اللہ کی حدود کو پھاندجاتا ہے۔ وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرتا ہے[1]۔"

خلاصۂ کلام کسی چیز کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب نص کی بنا پر اس میں تبدیلی پیدا ہو یا اس کی حالت میں تغیر[2] آجائے۔ حالت کے بدل جانے سے اس کا نام وہ نہیں رہے گا۔ اور وہ دوسری نص کے عموم میں داخل ہو جائے گی۔

۵۴۴ استصحاب سے وجوب اخذ و احتجاج کے دلائل:۔

ابن حزم استصحاب سے وجوب اخذ و احتجاج کے دلائل بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"ہر مومن و کافر اس بات کا زندہ گواہ ہے کہ ہمارے نبی کریمؐ یہ دین ہمارے پاس لائے۔ آپ نے صاف الفاظ میں فرمایا کہ آپ آخری نبی اور خاتم الرسل ہیں۔ آپ کا دین ہر زندہ شخص کے لئے واجب الاطاعت ہے اور ان تمام انسانوں کے لئے جو تا قیام قیامت اس کائناتِ ارضی پر پیدا ہوں گے لہٰذا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ گئی کہ تغیرِ زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی دینِ اسلام پر اثر انداز نہیں ہو سکتی[1]۔ بجز اس صورت کے کہ کسی نصوص سے معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم کسی خاص زمان و مکان یا حالت میں واجب ہے۔ یا واجب نہیں ہے اور اس کا حکم منتقل ہو چکا ہے۔ اندریں صورت وہ حکم اسی زمان و مکان اور حالت میں محدود و مقید ہو گا[3]۔"

الغرض استدلال کا دار و مدار وجوداً و عدماً نص پر ہے۔ اگر نص موجود ہو گی تو حکم بھی پایا جائے گا اور باقی رہے گا۔ نص کے مفقود ہونے سے حکم کی بھی نفی ہو جائے گی اور اس صورت میں کسی سابقہ نص عمل کیا جائے گا اگر سابقاً کوئی نص موجود نہ ہو تو اس عام حکم شرعی کی اطاعت کی جائے گی جو اس آیت کریمہ میں مذکور ہے۔

"وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ۔"

۱۔ الاحکام ج ۵ ص ۶

۲۔ تغیر احوال سے عصر و عہد اور لوگوں کے حالات کی تبدیلی مراد ہے کسی چیز کی ذاتی تبدیلی مراد نہیں

۳۔ حوالہ مذکور۔

اس آیت میں اباحت کا حکم دیا گیا ہے الّا یہ کہ ممانعت یا فرضیّت کی کوئی دلیل آجائے۔

۴۴۶۔ استصحاب سے جمیع احوال میں احتجاج:۔ ابن حزم جمیع احوال میں استصحاب سے احتجاج کرتے ہیں اور احناف اور مالکیہ کی طرح یہ نہیں کہتے کہ استصحاب سے کسی شخص کے نقصانات کا ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس سے حقوق کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک استصحاب سے حقوق ثانیہ برقرار تو رکھے جا سکتے ہیں مگر بلا دلیل استصحاب سے حقوق کو زائل نہیں کیا جا سکتا۔ نہ اس سے غیر ثابت شدہ حقوق کا اثبات ہوتا ہے۔ وہ اس کی مثال میں مفقود کا ذکر کرتے ہیں یعنی جو شخص کہیں چلا جائے اور اس کی زندگی اور موت کا پتہ نہ چلتا ہو۔ احناف کہتے ہیں کہ وہ اپنے مال پر قابض رہے گا اور اس کی موت کا فیصلہ صادر کرنے سے قبل اس کی ملکیّت زائل نہ ہوگی۔ جب اس کی موت کا فیصلہ صادر کیا جائے گا تو جو وارث اس وقت موجود ہوں گے اور اس کے ترکہ سے ورثہ پائیں گے۔ گم شدگی کے وقت جو وارث موجود تھے ان کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا۔ البتہ مفقود موت کا فیصلہ صادر کرنے سے قبل اپنے اقارب کا وارث نہیں ہو سکے گا۔ جب اس کا کوئی رشتہ دار فوت ہو گا تو مفقود کا اس کا ورثہ نہیں پائے گا اور اسے اس وقت بھی ورثہ نہ پانے کی بنا پر مردہ تصور کیا جائے گا۔ اگرچہ اس کی گم شدگی اور اس کی موت کا حکم صادر کرنے میں صرف بیس سال کا وقفہ پایا جاتا ہو۔ حنفیہ کے اس قول کا کہ "استصحاب۔ دفعِ حقوق کے لئے حجّت ہے مگر اثباتِ حقوق کے لئے حجّت نہیں۔" یہی مطلوب و مقصود ہے۔

شوافع و حنابلہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ استصحاب بہ یک وقت اثبات و دفع دونوں کے لئے حجّت ہے۔ یعنی اس کی بنا پر حقوقِ ثابتہ کو برقرار بھی رکھا جا سکتا ہے اور اس سے جدید حقوق کا اثبات بھی ہوتا ہے جو قبل ازیں ثابت نہ ہوں کیونکہ ان کے سبب کی بقاء فرض کر لی گئی ہے۔

۴۴۷۔ دیگر نظریات پر نقد و جرح:۔ ابن حزم اس مسئلہ میں دیگر ظاہری فقہاء کے ہمنوا ہیں کہ استصحاب سے بقاء کا حکم اپنی مکمل صورت میں پایا جاتا ہے اور دفع اثبات میں کوئی فرق سرے سے موجود ہی نہیں۔

ابنِ حزم مندرجہ ذیل قواعد کو استصحاب کے نظریہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

۱۔ جو بات یقینِ کامل کی روشنی میں ثابت ہوئی ہو۔ اس کا ازالہ بھی کسی ایسی چیز سے ہوگا جو یقین میں اس کی شبیہ و مثیل ہو۔ مثلاً جس شخص نے وضو کیا ہوا ہو اور وہ "تردد" کا شکار ہو جاتا ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس طرح اس کا وضو ٹوٹے گا نہیں بلکہ وہ با وضو رہے گا اور اسی وضو سے نماز ادا کرے گا۔ جس شخص کو شک دامنگیر ہو کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اُسے طلاق نہیں ہوگی کیوں کہ نکاح ایک یقینی امر ہے اور اس کا ازالہ یقینی طلاق سے ہی ہو سکے گا۔ اسی طرح جو شخص اپنی کسی بیوی کو طلاق دے دے اور اُسے یاد نہ رہے کہ کسے طلاق دی۔ پھر وہ شک میں مبتلا ہو کہ کس عورت کو طلاق دی اندریں صورت کسی عورت پر بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ مالکیہ اس کے خلاف ہیں۔

ابنِ حزم مالکیہ پر بڑی کڑی تنقید کرتے ہیں۔ مالکیہ کا قول ہے کہ وضو میں شک پیدا ہو جانے سے وضو باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مطلقہ کے بارے میں شک کا رونما ہونا جب اسے یقین ہو کہ اس نے کسی عورت کو طلاق ضرور دی ہے۔ ان عورتوں پر طلاق واقع ہونے کا موجب ہے۔ ابن حزم طلاق کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں :-

"طلاق دینے والے کو یہ معلوم نہیں کہ اُس نے کسے طلاق دی۔ اندریں صورت طلاق واقع کہنے کا مطلب یہ ہے کہ احناف اور مالکیہ نے ظن کی بناء پر ایک حکم جاری کر دیا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک دونوں اس سے روکتے ہیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر انہوں نے ایک ایسے باطل امر کا فتویٰ دیا جس کا بطلان یقینی و قطعی ہے اور اس آدمی کی ان عورتوں کو بھی حرام ٹھیرایا جو بلاشبہ حلال ہیں اور اس نے ان کو طلاق نہیں دی۔ مزید براں انہوں نے ایک یقینی حرام کو عوام الناس کے لئے حلال کر دیا۔ جن عورتوں کو اس نے طلاق نہ دی تھی وہ ان کے متعلق یہ فتویٰ دے رہے ہیں کہ وہ لوگوں کے حلال ہیں اور لوگوں سے ان کا نکاح کر سکتے ہیں۔ اگر اس مسئلہ کو یونہی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جب کوئی قاتل یا ذاتی لوگوں میں

گھس جائے اور اس کا پتہ نہ چل سکے تو سب لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر جس شہر میں کوئی قاتل عمداً موجود ہو اور بعینہ اس کا پتہ نہ چلتا ہو تو جملہ اہلِ شہر کو تہ تیغ کر دیا جائے اور اگر چور کا پتہ نہ چلے تو سب کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں۔ جب حرام کھانا شہر میں پایا جاتا ہو اور اس کا سراغ نہ ملے تو سب قسم کے کھانوں کی حرمت کا فتویٰ دے دیا جائے اور پھر اسی بناء پر خطۂ ارضی کی ہر شادی شدہ عورت اور مرد کو اس بناء پر سنگسار کر دیا جائے کہ ان میں سے کسی نہ کسی نے ضرور زنا کیا ہوگا۔ اسی طرح جس شخص نے اپنے مال میں سے کچھ صدقہ دیا اور اُسے یاد نہ رہا کہ صدقہ کی مقدار کیا تھی تو وہ سبھی مال کو صدقہ کے طور پر دے دے۔ اس کی مثالیں لاتعداد ہیں۔ اب اس نظریہ کا فساد و بطلان اس وضاحت و صراحت کے ساتھ اجاگر ہو گیا کہ اس میں کوئی شبہ ہی باقی نہیں رہا[۱]۔"

مالکیہ وضو کے مسئلہ میں ابنِ حزم کے اعتراض کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ مالکیہ کی نگاہ میں استصحاب کی بناء پر احکام ثابتہ برقرار رہتے ہیں۔ البتہ جدید احکام کے اثبات میں ان احکام کی بقاء معتبر نہیں۔ اندریں صورت نماز کا اعادہ کیا جائے گا کیونکہ نماز کے لئے یقینی وضو کی ضرورت ہے۔ مگر سابقہ کی بقاء میں شبہ لاحق ہو چکا ہے۔ نماز کی ادائگی ایسے وضو سے ہوتی ہے جو شبہات سے پاک ہو۔ ایسے وضو سے نماز ادا نہیں ہوتی جس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو۔

مالکیہ طلاق کے مسئلہ میں ابنِ حزم کے اعتراض کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ شرمگاہوں میں اصل حرمت ہے جب تک کہ ان کی حلّت کسی دلیل سے ثابت نہ ہو جائے۔ جب طلاق دینے والے کو طلاق کا یقین ہے مگر اس امر میں شک ہے کہ طلاق کسی کو دی لہٰذا ان میں سے ہر عورت کے نکاح کا باقی رہنا مشتبہ ہو جائے گا۔ بنا بریں ان میں سے کوئی بھی حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ جو چیز یقینی طور پر حرام ہو اس کی حرمت یقینی نکاح سے زائل ہو سکے گی۔ مگر اس سے ابن حزم کا اعتراض دور نہیں ہوتا کیونکہ ان میں سے ہر

۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۵۔

عورت کا نکاح یقینی تھا۔ اس کا زوال بھی یقین ہی سے ہو گا۔ نیز یہ کہ اگر ہم اس شخص اور اس کی بیویوں کے درمیان تفریق کر دیں تو ان میں بعض خاوندوں کے لئے حلال ہوں گی البتہ زوجیت کے بقاء میں شبہ ضرور باقی رہے گا۔ مالکیہ اگرچہ طلاق دینے والے کی نسبت سے ان کے حلال ہونے میں احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہیں مگر نئے ازواج کے لئے حلت میں احتیاط نہیں کرتے بجز اس کے کہ یہ کہا جائے ان عورتوں کو طلاق تو ہو جائے گی مگر وہ کسی دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کی مجاز نہیں۔ اور یہ کوئی بھی نہیں کہتا اور نہ ہی یہ بات قرین عقل و دانش ہے۔

ابن حزم نے مالکیہ کے قول سے جو نتائج برآمد کئے اور ان کو موردِ الزام ٹھیرایا۔ کہ اس سے ان تمام لوگوں کو قتل کرنا جائز ٹھیرے گا۔ جن میں کوئی غیر معروف قاتل گھل مل جائے۔ علاوہ ازیں یہ اعتراضات دراصل ان پر وارد نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان عورتوں پر طلاق واقع ہونے کا باعث وموجب احتیاط ہے اور احتیاط کی بناء پر ایسے امور کو مباح قرار نہیں دیا جا سکتا جو بنا بر یقین حلال ہوتے ہوں اور شبہ کے باعث ساقط ہو جاتے ہوں۔ ظاہر ہے کہ طلاق اور قاتل کو جرمِ قتل میں تہ تیغ کرنا یہ دونوں یکساں نہیں۔ زنا کی حد بھی جداگانہ نوعیت کی چیز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شبہ ہوتے ہوئے ان امور کی صحت ثابت نہیں ہوتی اور یہ ایسے یقین سے بروئے کار آتے ہیں جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ البتہ طلاق شبہ کے ہوتے ہوئے بھی واقع ہو جاتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات احتیاط کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ شک کی موجودگی میں بھی اسے ثابت کر دیا جائے۔

خلاصہ کلام ابنِ حزم نے مالکیہ کو جن اعتراضات کی آماجگاہ بنایا ہے ان میں سے بعض ان پر وارد ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔

۴۴۸۔ استصحاب پر مبنی مسائل: ابنِ حزم نے استصحاب کو جن مسائل کا مبنی قرار دیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس چیز کی حلّت ثابت ہو جائے وہ بلا دلیل زائل نہ ہو گی۔ یا وہ ایسے امر کی بنا پر زائل نہ ہو گی۔ یا وہ ایسے امر کی بناء پر زائل ہو گی جس سے اس کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔ مثلاً نجاست جب پانی میں یا کسی پاکیزہ سیّال چیز میں گر جائے تو وہ چیز اس وقت تک ناپاک نہ ہو گی جب تک اس کی صفت تبدیل نہ ہو جائے۔ اگر صفت

تبدیل نہ ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگی۔

ابنِ حزم ارقام فرماتے ہیں:۔

"ہر سیّال چیز وہ پانی ہو، زیتون ہو، گھی ہو، عرق گلاب یا شہد ہو یا شوربا اور کوئی خوشبودار چیز ہو جب اس میں کوئی نجس یا حرام چیز گر جائے جس سے احتراز ضروری ہو یا مُردار جا پڑے اور اس کے گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بُو میں تبدیلی پیدا نہ ہو تو اس سیّال چیز کا کھانا، پینا اور استعمال کرنا حلال ہے۔ اس سے وضو اور غسل کرنا بھی روا ہے۔ اگر وہ فروختنی چیز ہو تو اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس بات کی کوئی پرواہ نہیں کہ وہ نجاست بظاہر نظر آتی ہو۔ البتہ اگر کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کر دے تو اس سے وضو یا غسل کرنا حرام ہے وہ غسل فرضی ہو یا نہ ہو۔ اگر دوسرا پانی دستیاب نہ ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے۔ مگر اس پانی کا پینا اس کے لئے اور اوروں کے لئے حلال ہے[1]۔"

ہم دیکھتے ہیں کہ جس پانی میں نجاست گر جائے ابن حزم اس کی نجاست کا فتویٰ تبھی دیتے ہیں جب اس میں دونوں میں سے ایک بات پیدا ہو جائے۔

۱۔ اس کا رنگ، وصف یا بُو تبدیل ہو جائے۔

۲۔ کوئی نص وارد ہو جو اُسے نجس قرار دیتی ہو۔ مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ کھڑے پانی میں بول کر کے پھر اس سے وضو نہ کیا جائے۔

نجاست کے مسئلہ میں ابن حزم نے بڑے عجیب و غریب خیالات کا اظہار کیا ہے جن کی طرف ہم اشارہ کریں گے۔

نظریۂ استصحاب پر ابنِ حزم

۹۴۴۔ معاملات بیع و شرا و نظریۂ استصحاب:۔ نے جن مسائل کی بنا رکھی ہے ان میں بیع و شرا کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ بدون نص کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہر عقد اور شرط جس میں اس کا نام اور لوازمات کی صراحت نہ پائی جاتی ہو وہ عاقد پر

---

[1] المحلیٰ ج ۱ ص ۱۳۵

لازم نہیں۔ کیونکہ اصل عدمِ الزام ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کسی عاقد (بیع شرا کا معاملہ کرنے والا) کا حق دوسرے پر جبھی لازم ہوتا ہے جب شرع اسے لازم ٹھیراتی ہو شریعت کی بنا پر ہی ایک عاقد کے حقوق دوسرے پر ثابت ہوتے ہیں۔ ورنہ اصل یہ ہے کہ آدمی ان واجبات سے بری الذمہ ہوتا ہے۔ لہٰذا استصحاب الحال کا مقتضا یہ ہے کہ یہ اصل (واجبات سے برات) اس وقت تک باقی رہے گی جب تک نص اس سے نکلنے کو واجب قرار نہ دے۔ جب ابن حزم سے کہا گیا کہ معاملات میں واجبات کا التزام آدمی خود اپنے ذمہ لیتا ہے۔ اور اسی کی بنا پر وہ برأتِ اصلیہ سے نکل جاتا ہے تو انہوں نے اس کا جواب دیا کہ خود لازم ٹھیرانے سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی اور نہ یہ دلیلِ الزام و اثبات ہے۔ کیونکہ معاملات کے نتائج کا التزام عبادات کے لازم ٹھیرانے کی مانند ہے۔ کوئی شخص اگر کسی عبادت کو اپنے اوپر لازم کرے تو وہ لازم نہیں ہو جاتی۔ مثلاً کوئی شخص چھٹی نماز کو اپنے اوپر فرض قرار دے لے تو وہ فرض نہ ہو گی۔ اسی طرح کوئی شخص اگر شارع کے منشا کے علاوہ کسی شرط یا عقد کا التزام کرے تو وہ زائد عبادت کے التزام کی طرح ہے جو اپنے اوپر لازم کرنے سے لازم نہیں ہوتی

ابنِ حزم فرماتے ہیں:۔

"ہم ان سے دریافت کریں گے کہ اگر کوئی شخص چھٹی نماز کو اپنے اوپر لازم کرے یا مکہ کے علاوہ کسی اور مقام کا حج کرنے لگے یا ایامِ حج کے علاوہ وہ حج کا سفر اختیار کرے تو یہ حدود اللہ سے تجاوز کرنا اور خروج عن الدین ہو گا۔ جو ان میں تفریق پیدا کرتا ہے وہ باطل کا قائل ہے[1]"۔

یہ ہے نظریہ استصحاب!

۴۵۰۔ استصحاب کے نتائج و عواقب ابنِ حزم کی نگاہ میں:۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بعض حالات میں ابنِ حزم نے اس کے دائرہ کو بڑی حد تک محدود کر دیا ہے۔ مثلاً ان کا یہ قول کہ ہر شرط باطل ہے اِلّا یہ کہ شارع کی کسی دلیل سے اس کا لزوم ثابت ہو یا اس پر اجماع منعقد ہوا ہو۔ اگر نص و اجماع میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو لزوم کا کوئی امکان نہیں۔ جو شرط کتاب اللہ میں موجود نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے۔ اگرچہ سو شرط ہو۔ اسی طرح ہر مسلمان واجبات سے بنا بر براءتِ اصلیہ پاک ہے بجز اس کے کہ اس کے

[1] الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۱۴۔

اختیار کردہ عقد یا شرط کی بناء بر نص سے وہ حق اس پہ لازم ٹھیرے۔

نظریۂ استصحاب کا فائدہ یہ ہوا کہ بہت سے مسائل میں اجتہاد کا دروازہ کھل گیا مزید براں یہ وسعت کے اسباب میں سے ہے اور دینِ اسلام میں صعوبت و دقّت کا موجب نہیں۔

ابن حزم نے نظریۂ استصحاب کے پیش نظر بعض ایسے مسائل کا استخراج کیا ہے جن کی توقع نہ تھی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ سب حیوانات کا بچا ہوا پانی یہاں تک کہ خنزیر کا بھی پاک ہے۔ کتّے کے سوا دوسرا کوئی حیوان مستثنیٰ نہیں۔ کتّا اگر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو سات مرتبہ دھونے کی ضرورت ہے۔ ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ پاک کرنا ضروری ہے۔ ابنِ حزم کے نزدیک وضو اور غسل کا استعمال شدہ پانی بھی پاک ہے اور اسے ایک، دو یا تین دفعہ استعمال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ اصل کے اعتبار سے طاہر اور مطہر ہے۔ اور اصل سے نکلنے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ ہم فروعاتِ فقہیہ کے نمونے ذکر کرتے وقت بتائیں گے کہ استصحاب کی بنا پر بہت سے جدید احکام کا دروازہ کھل گیا۔

۵۱۴۔ فقہاء کے ذکر کردہ دلائل اور ابنِ حزم:

یہ ہیں وہ دلائل اور ان کے نتائج جن پر ابنِ حزم اور دیگر ظاہری فقہاء نے اعتماد کیا ہے۔ یہ دلائل نص، اجماع اور دلیل پر مشتمل ہیں جو نص و اجماع سے پیدا شدہ ہے۔ دلیل کو اس کے اجزاء میں سے کسی جزء کی بناء پر بھی قیاس سے تعبیر نہیں کر سکتے یہاں تک کہ اس کی پہلی قسم بھی قیاس میں داخل نہیں۔ یہ وہی ہے جسے علماء اصول دلالت النص فحوی الخطاب یا مفہومِ موافق کے ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

اب ہم بیان کریں گے کہ ابنِ حزم فقہاء کے ذکر کردہ اور معتمد علیہا دلائل کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ ابنِ حزم ان دلائل پر اعتماد نہیں کرتے بلکہ ان کا ابطال کرتے ان کے خلاف اعلانِ حرب و پیکار کرتے اور ان پر عمل پیرا ہونے کو احتجاج بالرائی قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ رائے کا شریعت سے کوئی علاقہ نہیں۔ شریعت نام ہے کتاب و سنت اور ایسے اجماع کی پیروی کا جو کتاب و سنت کے ساتھ متصل اور پیوستہ ہو۔ چنانچہ ہم اس سلسلۂ کلام کا آغاز کرتے ہیں۔

۵۴ - فقہ میں اجتہاد بالرائی کا مقام اور ابنِ حزم

۴۵۲ - دین اسلام میں اجتہاد بالرائی کا مقام :- ابنِ حزم کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ رائے کا دین کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں۔ لیکن کسی شخص کے لئے موزوں نہیں کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور پھر اس امر کا دعویٰ دار ہو کہ یہ خدا کا حکم ہے۔ ابنِ حزم کہتے ہیں کہ اپنی رائے سے کوئی بات کہتا ہے وہ خدا پر افتراء پردازی کرتا ہے۔

ابنِ حزم جب اجتہاد بالرائی کی نفی کرتے ہیں تو وہ استنباط بالقیاس، استحسان، مصالح مرسلہ اور ذرائع کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔ نصوص میں استخراج علل کے لئے غور و فکر کیا جاتا ہے۔ اس کا سلسلہ بھی مسدود ہو جاتا ہے اور اس طرح تعلیل کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ تعلیل (نصوص میں سے علّت کا استخراج) رائے کی اساس ہے۔ ابنِ حزم کے نزدیک سب نصوص تعبدّی ہیں اور ان کے ظاہری مفہوم کو کسی حالت میں بھی ترک نہیں کیا جا سکتا یہاں تک کہ مفہوم مخالفت بھی ان کے یہاں معتبر نہیں۔ وہ صرف نصوص سے احتجاج کرتے ہیں اور ان کے ظاہری مفہوم سے تجاوز نہیں کرتے۔

ابنِ حزم کتاب و سنّت اور اجماع کے علاوہ تمام فقہی مصادر کو ردّ کر دیتے ہیں اور کسی کو بھی تسلیم نہیں کرتے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ رائے کو کسی صورت میں بھی حجّت نہیں مانتے ہم اولاً یہ بیان کریں گے کہ رائے کی نفی و ابطال میں ان کا اعتماد کس بات پر ہے اور ثانیاً ان کے ابطالِ قیاس، استحسان، مبدا المصالح اور سدّ الذرائع پر روشنی ڈالیں گے۔

۴۵۳ - ابطال الرائی کے دلائل :- ابن حزم مختصراً رائے کا ابطال کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ رائے کی بنا پر کوئی حکم صادر کرے۔"

پھر کتاب وسنّت اور اقوال صحابہ سے اس کے دلائل ذکر کرتے ہیں تاکہ اقوالِ صحابہ کو ماننے والوں پر حجّت قائم کر سکیں۔

قرآنی دلائل:- قرآن کی دلیل یہ ہے۔ ارشادِ ربّانی ہے:-

۱- مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ — ہم نے کتاب میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑی۔

یہ آیت اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ قرآن میں شریعت کی ہر چیز کو واضح کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس پر اضافہ کرنا روا نہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:-

۲- یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ — اے ایمان والو! اللہ رسول اور اصحاب الامر کی اطاعت کیجیے۔

اس آیت کریمہ میں تمام شرعی مصادر کو شمار کیا گیا ہے اور وہ کتاب وسنت اور اجماع ہیں۔ جب اختلاف رونما ہو گا تو صرف کتاب وسنّت کی طرف رجوع کریں گے نہ کسی اور چیز کی طرف، اگر دین میں رائے کا بھی کوئی دخل ہوتا تو اس کی وضاحت کر دی جاتی۔ حدیث کے دلائل یہ ہیں:-

دلائلِ حدیث:- آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

۱- "علم لوگوں کے سینوں سے چھینا نہیں جائے گا البتہ علماء کی موت کے باعث علم کو کھینچ لیا جائے گا۔ جب دنیا میں عالم نہ ہوں گے تو جاہل لوگوں کو سردار بنا لیا جائے گا۔ جو رائے سے فتویٰ دیں گے وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو گمراہ کریں گے۔"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رائے موجب ضلالت ہے۔ اور اس کا ظہور اس وقت ہو گا جب کتاب وسنّت کا علم سینوں سے کھینچ لیا جائے گا۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کا قول بھی اس حدیث کا مؤیّد ہے۔ فرماتے ہیں:-

۲- "بنو اسرائیل کے حالات درست رہے یہاں تک کہ ان میں لونڈیوں کی اولاد پروان چڑھی اور وہ رائے سے فیصلہ کرنے لگے۔ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں

کو گمراہ کیا۔[۱]

اقوالِ صحابہ :۔ ابنِ حزم اقوالِ صحابہ سے اس لئے احتجاج کرتے ہیں تاکہ رائے سے احتجاج کرنے والوں پر حجّت قائم کر سکیں۔ ان میں سے بعض تو قیاس ہی میں محدود و مقصود رہتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ مثلاً امام شافعی۔ بعض نے قیاس اور غیر قیاس میں وسعت پیدا کر دی ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں صحابہ کے متعدد اقوال و اخبار ذکر کرتے ہیں۔ حضرت عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں :۔

۱۔ "دین میں اپنی رائے کو متہم کیجئے"۔ حضرت عمر مزید فرماتے ہیں :۔

۲۔ "اصحاب الرائ سے بچتے رہیے۔ کیونکہ وہ احادیث کے دشمن ہیں"۔

حضرت عمر کا ارشاد گرامی ہے :۔

۳۔ "اے لوگو! نبی کریمؐ کی رائے صائب تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ آپ کی رہنمائی فرماتے تھے۔ ہماری رائے تو ظن و تکلّف پر مبنی ہے"۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ فرماتے ہیں :۔

۴۔ "جب میں کتاب اللہ میں اپنی رائے سے کام لوں یا جانے بغیر کوئی بات کہوں تو کونسی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی اور کونسا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا"۔

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے :۔

۵ "اگر دین کا مدار و انحصار رائے پر ہوتا تو موزہ کی نچلی جانب مسح کرنا اس کی بالائی جانب سے بہتر ہوتا میں نے خود دیکھا تھا کہ آنحضورؐ موزہ کی بالائی جانب پر مسح فرمایا کرتے تھے"۔[۲]

ابنِ حزم اسی طرح اقوال صحابہ بیان کئے جاتے ہیں :۔

علماء ان دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ رائے کے مطابق فتویٰ دینا اس موقع پر ممنوع ہے جب نص موجود ہو۔ جن لوگوں کی طرف رائے کے مطابق فتویٰ دینا منسوب ہے۔ یہ

۱۔ النبذ ص ۴۱

۲۔ النبذ ص ۴۱ نیز الاحکام فی اصول الاحکام ج ۶ ص ۴۱ - ۴۲ -

اس وقت ہے جب نصّ نہ پائی جاتی ہو۔ علاوہ ازیں ابن حزم کے ذکر کردہ بعض اقوال ان کے لئے حجّت نہیں ہیں۔ مثلاً حضرت علی نے مسح الخفّین کے مسئلہ میں جو رائے کی مذمّت فرمائی۔ وہ اس لئے ہے کہ موزہ کی نچلی جانب مسح کرنا معارض نص ہے۔ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ نص کی موجودگی میں رائے کی کوئی ضرورت نہیں۔ رائے پر وہاں عمل کیا جاتا ہے جہاں نص موجود نہ ہو۔

۴۵۴۔ جوازِ استدلال بالرائی کے دلائل اور ان کا ابطال:۔ ابن حزم مذکورہ صدر مثبت دلائل پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ استدلال بالرائی کے جواز پر فقہاء کے بیان کردہ دلائل کی خوب خوب تردید کرتے ہیں۔ استدلال بالقیاس کے جواز میں عموماً تین دلائل پیش کئے جاتے ہیں:۔

پہلی دلیل:۔ آیت قرآنی مثلاً: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ"

دوسری دلیل:۔ حضرت معاذؓ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ جب وہ کسی مسئلہ کا حل کتاب وسنّت میں نہیں پائیں گے تو اپنی رائے سے اجتہاد کریں گے۔ آنحضورؐ نے خاموش رہ کر اس پر مہر تصدیق ثبت فرمادی۔

تیسری دلیل:۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط میں لکھا۔

"اشباہ و امثال کو پہچان اور بعض امور کو بعض پر قیاس کر۔"

جہاں تک آیات قرآنیہ کا تعلق ہے ان سے استدلال بالرائی کا جواز صراحۃً ثابت نہیں ہوتا۔ اب یہ دونوں اقوال باقی رہے جو فقہ کی سبھی کتب میں مذکور و منقول ہیں ہم دیکھنا چاہتے ہیں کہ ابنِ حزم ان کا کیا جواب دیتے ہیں۔ تحقیق کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ حزم نے ان دونوں آثار سے انکار کر کے بڑی جرأت سے کام لیا ہے پھر پہلے قول کی صحت فرض کر کے اس کی تاویل کی اور اس طرح مسلکی تعصّب کی بنا پر اپنے ظاہری مسلک سے نکل گئے۔

۴۵۵۔ حدیثِ معاذ پر نقد ونظر:۔ ابن حزم کا قول ہے کہ حدیثِ معاذ صحیح نہیں صحاح ستّہ میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے۔

"عمر بن حارث حمص میں اصحاب معاذ کی ایک جماعت سے روایت کرتے ہیں کہ جب نبی کریم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا تو فرمایا معاذ! آپ فیصلہ کیونکر کریں گے؟ عرض کیا کتاب اللہ کی روشنی میں۔

فرمایا، "اگر اس مسئلہ کا حل کتاب اللہ میں نہ ملتا ہو" حضرت معاذ نے عرض کیا۔ سنّتِ رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا۔"

آپ نے مزید فرمایا، اگر اس کا ذکر کتاب و سنت دونوں میں نہ ملتا ہو تو پھر کیا کریں گے؟

حضرت معاذ نے جواباً کہا صلحاء امت کی رائے کے مطابق فیصلہ کروں گا۔

آپ نے فرمایا اگر وہ مسئلہ نہ کتاب و سنّت میں مذکور ہو نہ صالحین نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا ہو تو پھر کیا کریں گے؟

حضرت معاذ نے کہا میں اپنی رائے سے کام لوں گا اور اس میں کوتاہی نہیں کروں گا۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ مقدور بھر حق کی پیروی کروں گا۔

ایک روایت میں صالحین کا ذکر نہیں ہے۔

یہ ہے حدیثِ معاذ! ابن حزم اس ضمن میں فرماتے ہیں:-

"حدیثِ معاذ ساقط الاحتجاج ہے کیونکہ وہ صرف حارث بن عمرو کی سند سے مذکور ہے۔ حارث مجہول ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کون ہے[۱]۔"

ابن حزم اپنے مخصوص تیز و تند لہجہ میں حدیث معاذ کو صرف ساقط الاحتجاج قرار دینے پر ہی بس نہیں کرتے بلکہ اس کی دو تاویلیں کرتے ہیں:-

پہلی تاویل:- "اَجْتَهِدُ بِرَائِیْ" کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کو معلوم کرنے کے لئے مشورہ کروں گا۔ وہ اس کی تائید میں سفیان بن عیینہ کا قول پیش کرتے ہیں کہ اجتہاد الرائی سے مراد اہل علم کا مشورہ ہے نہ کہ اپنی رائے سے فتویٰ دینا۔ اس ضمن میں میری (مصنف کی) رائے یہ ہے کہ ظاہر الفاظ سے یہ مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ سیاق و سباق بھی اس کے تائید کرتا ہے کہ وہ (معاذ) اپنی رائے پر اعتماد کریں گے اور اس پر اپنی پوری

---

[۱] الاحکام ج ۶ ص ۳۵-

کاوش صرف کریں گے۔ جہد وسعی کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کریں گے۔

دوسری تاویل:۔ دوسری تاویل کا ذکر ابن حزم ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

"اگر حدیثِ معاذ کی صحت فرض کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں کتاب وسنت سے حق تلاش کرنے میں جہد وسعی سے کام لوں گا اور اس کی تلاش میں سرگرمِ عمل رہوں گا۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ ابنِ حزم ایسا جلیل القدر امام اہلِ ظاہر حدیث کی بعید از کار تاویل کر کے اسے ظاہری مفہوم سے نکال رہا ہے۔ سیاق وسباق سے بھی اس مفہوم کی تائید نہیں ہوتی۔ کیونکہ مقصودِ کلام یہ ہے کہ پیش آمدہ حادثہ کے بارے میں بعد از سعیٔ بسیار کتاب وسنت میں انہیں کوئی چیز نہیں ملی۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ سال ہا سال تک مصروفِ طلب وتلاش رہیں گے۔ اس کا یہاں کوئی ذکر نہیں۔ اور یوں بھی اس سے دیگر حقوق ضائع ہو جاتے ہیں اور ان کا مہمل ہونا لازم آتا ہے۔ اگر مفہومِ کلام یہی ہے کہ میں حدیث کی طلب وتحقیق میں انتہائی جہد وسعی سے کام لوں گا تو "اَجْتَہِدُ رَأْیِیْ" میں رائی (میری رائے) کا لفظ بے کار ہو کر رہ جائے گا اور اس کا کوئی مطلب ہی نہ ہوگا۔ اس کا مفہوم اسی صورت میں صحیح طور پر ادا ہوگا جب وہ ذاتی فکر ونظر سے اس مسئلہ کا حل تلاش کریں۔

۶۵۴۔ حدیثِ معاذ کی صحت یا عدمِ صحت:۔ ہم اس بات کو فراموش نہیں کر سکتے کہ ابنِ حزم نے حدیثِ معاذ کو اس بنا پر موردِ طعن بنایا ہے کہ یہ حارث بن عمرو سے مروی ہے جو مجہول ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ابنِ حزم کا یہ طعن کس حد تک صحیح ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ یہ حدیث مشہور اور مستفیض احادیث کا درجہ رکھتی ہے اور علماء کے مابین عام طور سے اسے سندِ قبول حاصل ہو چکی ہے۔ اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ آیا علماء کے یہاں اس حدیث کی کوئی قابلِ اعتماد سند موجود ہے؟

علمِ اصول سے واقفیت رکھنے والے فقہاء نے ابنِ حزم اور ان کے پیش رو علماء کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ فقیہ ابوبکر الرازی جو جصاص کے نام سے مشہور ہیں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اپنی کتاب الفصول میں فرماتے ہیں:۔

"اگر کہا جائے کہ حدیثِ معاذ کو روایت کرنے والے ان کے وہ اصحاب

ہیں جو مجہول ہیں اور ان کے متعلق کسی کو کچھ علم نہیں۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے حدیث کو کچھ نقصان نہیں پہونچتا۔ کیونکہ اصحاب معاذ کی جانب اس حدیث کی نسبت کرنے ہی سے اس کی تائید ہو جاتی ہے۔ اصحابِ معاذ وہی ہو سکتے ہیں جو ثقہ ہوں اور صرف انہی سے روایت کرتے ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث معاذ علماء میں عام طور سے مقبول و مشہور ہو چکی ہے اور کسی نے بھی اس کے رُوات پر نقد و جرح نہیں کی اور نہ اس کی تردید کی[1]۔"

خطیب بغدادی اپنی کتاب "الفقہ المتفقہ" میں لکھتے ہیں:۔

"حارث بن عمرو کا یہ کہنا کہ وہ اصحاب معاذ کی ایک جماعت سے روایت کرتے ہیں اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ روایت شہرت پذیر ہو چکی ہے اور اس کے رُوات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حضرت معاذ علم و زہد میں معروف تھے۔ ظاہر ہے کہ آپ کے اصحاب بھی بڑے دیندار اور عابد و زاہد اور ثقہ ہوں گے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ عبادہ بن نسی نے یہ حدیث عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی اور انہوں نے حضرت معاذ سے اخذ کی۔ یہ سند متصل ہے اور اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ مزید براں حدیث معاذ کو قبولیتِ عامہ کا شرف حاصل ہو چکا ہے۔ اور سب علماء اس سے احتجاج کرتے ہیں۔ یہ امر اس حدیث کی قیمت کا آئینہ دار ہے۔"

ابوبکر بن العربی اپنی کتاب العارضہ میں لکھتے ہیں:۔

"اس حدیث میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض اسے صحیح کہتے ہیں اور بعض غیر صحیح۔ میں اس حدیث کی صحت پر اعتقاد رکھتا ہوں۔ کیونکہ یہ حدیث مشہور ہے اسے شعبہ بن حجاج روایت کرتے ہیں۔ پھر ان سے ائمۂ دین اور فقہاء کی ایک جماعت نے یہ حدیث اخذ کی۔ مثلاً یحییٰ بن سعید عبداللہ بن مبارک ابوداؤد طیالسی۔ شعبہ اس حدیث کو [illegible]

---

[1] حاشیہ النبذ از امام کوثری مرحوم ص ۸۲۔

سے روایت کرتے ہیں جو اسی روایت کی بدولت مشہور ہوا اگر اس حدیث کی صحت کی ضمانت کے لئے یہی بات کافی ہے کہ شعبہ جیسا محدث اسے روایت کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث "افراد" کی قسم میں داخل ہوگی۔ مگر اس سے حدیث کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اصحاب معاذ میں سے کوئی بھی مجہول نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا نام حذف کر دیا گیا ہے اس سے ان کا مجہول ہونا لازم نہیں آتا۔ کوئی حدیث مجہول اس وقت ہوتی ہے۔ جب اس کا راوی ایک ہو۔ اور یوں کہا جائے "حَدَّثَنِیْ رَجُلٌ" یا کہے "حَدَّثَنِیْ اِنْسَانٌ"۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اس کے رُواۃ اصحاب معاذ کہلاتے ہیں اور صاحب وہی شخص ہوتا ہے جس کو کسی کے ساتھ کچھ خصوصیت ہو۔ پھر اس پر مزید یہ کہ اصحاب معاذ کو حمص کے شہر کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ امام بخاری جو صحت حدیث میں بڑے "متشدد" تھے۔ عروہ البارقی کی حدیث کو یوں روایت کرتے ہیں۔

"میں نے ایک جماعت کو سنا جو سب کے سب عروہ سے روایت کرتے تھے[1]"

۵۷۴۔ حدیثِ معاذ کی توثیق و تائید:۔ خلاصہ کلام حدیث معاذ پر دو اعتراض وارد کئے جاتے ہیں:۔

(۱) یہ حدیث حارث بن عمرو سے مروی ہے جو خود بھی مجہول ہے۔

(۲) وہ چند غیر معروف اصحابِ معاذ سے روایت کرتا ہے جو حمص میں اقامت پذیر تھے۔

اعتراض اوّل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حارث سے روایت کرنے والے شعبہ بن حجاج ہیں جو ایک عظیم محدث اور بڑے ثقہ راوی تھے۔ ظاہر ہے کہ وہ ایک ثقہ راوی ہی سے حدیث اخذ کر سکتے تھے۔ حارث کی ثقاہت بیان کرنے کے لئے یہی

---

[1] اللبذ ص ۱۸۔

بات کافی ہے کہ ان سے روایت کرنے والے شعبہ ہیں۔ اور ہمارے نزدیک وہ مجہول ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ شعبہ بھی ان سے واقف نہ تھے۔ لہٰذا شعبہ کا ان سے روایت کرنا ہی ان کی طہارت و تزکیہ کی ضمانت ہے۔

اب رہا دوسرا اعتراض تو اس ضمن میں واضح ہونا چاہیے کہ حارث نے جن سے روایت اخذ کی ہے وہ ہرگز مجہول نہیں ہیں۔ وہ اصحاب معاذ کی ایک جماعت ہے جو حمص کے شہر میں اقامت پذیر تھی۔ اصحاب معاذ ہونے کے اعتبار سے ان کی روایت قابلِ قبول ہے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ حضرت معاذ ایسے عابد و زاہد صحابی کی دوستی فاسق و فاجر اور کذاب لوگوں کے ساتھ ہو جو قابلِ اعتماد نہ ہوں اور حضرت معاذ اور اس سے بڑھ کر آنحضورؐ پر بھی افترا پردازی کر سکتے ہوں۔ ان کے اسماء کے حذف کرنے کی وجہ اختصار بھی ہو سکتی ہے۔ امام بخاری نے بھی ایسی احادیث سے احتجاج کیا ہے۔

مزید براں یہ حدیث ایک اور طریقہ سے بھی مروی ہے جس کی سند متصل ہے اور اس کے رُواۃ سب معروف ثقہ اور غیر مجہول ہیں خطیب بغدادی نے اس سند کا ذکر کیا ہے ہم قبل ازیں خطیب بغدادی کا قول نقل کر چکے ہیں۔ مزید براں اس حدیث کو قبولِ عام کی سند مل چکی ہے۔ ابن حزم تو اس سے کم درجہ کی احادیث سے بھی احتجاج کرتے ہیں اور جو ان کو تسلیم نہیں کرتا اس پر بڑی لے دے کرتے ہیں۔ انہوں نے حدیث "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" کو مرسل ہونے کے باوجود قبول کر لیا ہے۔ حالانکہ وہ مراسیل سے احتجاج نہیں کرتے۔ قبول کرنے کی وجہ یہ تھی کہ علماء تابعین نے قبل ازیں اس حدیث کو شرفِ قبول بخشا ہے۔

ہم نے حدیث معاذ کے نقد و تبصرہ میں بڑی طوالت سے کام لیا کیونکہ یہ حدیث استدلال بالرائے کا سنگِ بنیاد ہے۔ اور فقہ کی تمام شاخیں اسی پر مبنی ہیں۔

ابن حزم نے حضرت عمر فاروقؓ کے اس مکتوب کا بھی انکار کیا ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام لکھا۔ اس خط میں قیاسِ صریح کی طرف دعوت دی گئی تھی اور اس میں ذرا بھر شبہ نہیں۔ ابن حزم اس کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اس مکتوب کو صرف عبدالملک بن ولید بن معدان اپنے والد سے روایت کرتا ہے اور وہ بالاتفاق ساقط الاعتبار الاحتجاج ہے۔ اس کا والد ثقاہت میں اس سے بھی کم درجہ ہے بلکہ ضعیف رواۃ میں وہ ضعیف تر شمار ہوتا ہے۔[1]"

اگر یہ مکتوب صرف اسی سلسلہ سے منقول ہوتا تو بھی ایک بات تھی مگر یہ عبدالملک کے علاوہ ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔ امام احمد سے ایک اور طریقہ سے روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا ابن حزم کا اس مکتوب کو ایک سلسلۂ سند کے اندر محصور کرنا صحیح نہیں۔ اگر وہ یہ بات کہتے کہ ہمیں کسی اور سند کا علم نہیں تو بھی اُسے صحیح کہا جاتا مگر قیاس سے تعصّب رکھنے کی بناء پر انہوں نے یہ ٹھوکر کھائی۔ باوجودیکہ وہ حدیث نبوی کے زبردست عالم اور جلیل الشان حافظ تھے۔ نہ عبدالملک ساقط الاحتجاج ہے اور نہ اس کا والد اس سے ضعیف تر۔ بلکہ بعض علماء نے اُسے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور قولِ راجح بھی یہی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس راوی کو بعض علماء نے صالح کہا ہو اسے ساقط الاحتجاج نہیں کہہ سکتے۔

حضرت عمر کا یہ مکتوب گرامی جب ثقہ راویوں سے منقول ہے تو اس کے قبول کرنے سے چارہ نہ ہوگا۔ اس مکتوب سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق نے دینی جلالت کے باوجود نص کی عدم موجودگی کی صورت میں قیاس کو مباح کہا بلکہ اس سے اخذ و احتجاج کو واجب قرار دیا اور جس مسئلہ میں قاضی اپنا فیصلہ صادر کرے گا اس میں اجماع بھی منعقد نہیں ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے قیاس کو پسند کیا ہے تو جو شخص ان کی پسندیدہ کو بنظر استحسان دیکھے گا وہ گمراہ نہ ہوگا۔ مزید براں نص کی عدم موجودگی میں رائے اخذ و احتجاج کرنے کا جواز جلیل القدر صحابہ سے مروی ہے۔ ابنِ حزم بذاتِ خود حضرت ابوبکر سے روایت کرتے ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا:

"نبی کریمؐ کے بعد دین کے نامعلوم مسائل میں حضرت ابوبکر سے زیادہ کوئی نہیں ڈرتا تھا حضرت ابوبکر کے بعد سب سے زیادہ ڈرنے والے حضرت

---

[1] النبذ ص ۵۱۔

عمر تھے ایک حادثہ ایسا پیش آیا جس کا حل حضرت ابوبکر کو کتاب و سنّت میں نہ مل سکا۔ انہوں نے اجتہاد کیا پھر فرمایا۔ یہ میری رائے ہے۔ اگر درست ہو تو توفیق ربانی ہے اور اگر غلط ہو تو اس کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ میری مغفرت فرمائے۔[1]

اس قسم کے الفاظ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہیں یہ اقتباسات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ یہ دونوں جلیل الشان صحابہ رائے سے احتجاج کرتے تھے۔ اور اس راہ کے سالک کو گمراہ تصوّر نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے فعل کو گمراہی سے تعبیر کرنے والا خود جادۂ مستقیم سے بھٹکا ہوا ہے۔

ابن حزم نے رائے کی مخالفت میں جو دلائل پیش کئے ہیں ان سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ ہر رائے باطل ہے۔

مثلاً یہ آیت کریمہ:۔

مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْئٍ — ہم نے قرآن میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑی۔

دو وجوہات کی بنا پر رائے کے منافی نہیں ہے۔

وجہ اوّل:۔ قرآن کریم میں بہت سے احکام کلّی ہیں جن کے تحت بہت سی جزئیات ہوتی ہیں۔ ان جزئیات کی پہچان لامحالہ رائے ہی سے ہوتی ہے۔ عقل کی بناء پر ہر زمانہ میں پیش آنے والے حوادث کا حکم نصوصِ قرآنیہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ رائے نصوصِ قرآنیہ کی ذات پر مبنی ہوتی ہے۔

وجہ ثانی:۔ جن فقہاء نے رائے کو وسیع معنی میں لیا وہ قیاس استحسان مصالح اور ذرائع سے احتجاج کرتے ہیں۔ وہ اپنے اقوال کی بنا نصوصِ کتاب و سنّت پر رکھتے ہیں۔ قیاس حمل علی النص کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ استحسان مصالح مرسلہ اور ذرائع ایک قسم کے قواعدِ کلیہ ہیں جو نصوص قرآن، اقوال رسول اور شریعت کے مصادر و موارد سے مستفاد ہوتے ہیں۔ فقہاء ان قواعد کی تطبیق کے وقت قرآنِ کریم کے سامنے سر نیاز جھکاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے اجتہاد بالرائے اور

---

[1] الاحکام ج ۶ ص ۵۔

متذکرۃ الصدر آیت کریمہ میں کوئی منافات نہیں۔

اسی طرح یہ آیت کریمہ یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔ غیر منصوص احکام میں رائے کو منع نہیں کرتی۔ بلکہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ منصوص احکام میں کتاب و سنّت کی طرف رجوع کیا جائے اور غیر منصوص مسائل کے سلسلہ میں کتاب و سنّت میں غور و فکر کیا جائے اور ان سے قواعد عامہ کا استخراج کرکے ان کو تطبیق دی جائے۔ اسی کا نام فقہی رائے ہے اور بس۔ بنا بریں اس شخص کی رائے صائب ہو سکتی ہے جو قرآن کی اس آیت میں زحمت غور و فکر گوارا کرتا ہو۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

وَاِذَا جَآءَھُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِہٖ وَلَوْ رَدُّوْہُ اِلَی الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓی اُولِی الْاَمْرِ مِنْھُمْ لَعَلِمَہُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْبِطُوْنَہٗ مِنْھُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُہٗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّیْطَانَ اِلَّا قَلِیْلًا۔

اور جب امن یا خوف پر مشتمل کوئی معاملہ پیش آتا ہے تو وہ اسے خوب پھیلاتے ہیں اور اگر وہ اُسے رسول اور اصحاب امر کی طرف لوٹا دیتے تو استنباط کرنے والوں کو اس کا پتہ چل جاتا اگر خدا کا فضل اور اس کی رحمت تمہارے شامل حال نہ ہوتی تو چند لوگوں کے سوا تم شیطان کی پیروی کرنے لگتے۔

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ میں تدبّر کرنا اور ان سے مسائل کا استنباط کرنا مطلوب و مقصود ہے۔ نیز یہ کہ کتاب و سنّت کے زیرِ سایہ استدلال بالرائی کرنے اور ان سے قواعدِ مقرّرہ اخذ کرنے کا نام استنباط ہے جو اصحاب الامر کا حصّہ ہے اور وہ علماء ہیں جو استنباطِ احکام میں ماہرانہ بصیرت رکھتے ہیں۔

رائے کی مذمت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان سے مطلقاً رائے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ مثلاً حدیث:۔

"لَا یُنْزَعُ الْعِلْمُ مِنْ صُدُوْرِ الرِّجَالِ"

علم لوگوں کے سینوں میں سے چھینا نہیں جائے گا۔

اس حدیث میں اس رائے کی مذمت بیان کی گئی ہے جو نصوص سے ماخوذ نہ ہو اور نہ ان پر مبنی ہو۔ جو رائے نصوص سے ماخوذ ہو گی وہ کتاب و سنّت سے مستنبط ہو گی

لہٰذا موجب ضلالت نہیں ہو سکتی۔

۴۵۸۔ ممدوح و مذموم رائے میں فرق و امتیاز: اب یہ بتانا ہمارے لئے ناگزیر ہے کہ ممنوع رائے کونسی ہے اور جائز کونسی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کی ایک جماعت رائے سے احتجاج کرتی ہے اور پھر وہی صحابہ ان لوگوں کی مذمت بیان کرتے ہیں جو رائے کی پیروی کرتے ہیں نبی کریمؐ سے بھی منقول ہے کہ آپ نے بعض صحابہ کی رائے کو درست قرار دیا اور بعض کی مذمت فرمائی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ کی مدح و قدح ایک ہی مقام پر وارد ہو رہی ہے۔ بلکہ ہر ایک کا ایک جداگانہ مقام ہے۔ طائرانہ نظر ڈالنے سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ جس صحابہ کو کبار صحابہ مثلاً حضرت ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود نے جائز ٹھیرایا وہ وہی رائے ہے جو نصوص کتاب و سنت پر بصورتِ قیاس حمل کرنے سے معلوم ہوئی ہو یا کتاب و سنت کے قواعدِ عامہ مثلاً مصالح مرسلہ استحسان اور ذرائع سے ماخوذ ہو بشرطیکہ پیش آمدہ حادثہ کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔ ایسی رائے قابلِ مدح ہے۔ یہ ایک فقہی ضرورت بھی ہے جس کی طرف میلان و رجحان ضروری ہے ایسی رائے نص سے خارج نہیں بلکہ ان کے مجموعہ میں شمار ہوتی ہے البتہ کسی خاص نص میں محدود و مقصود نہیں ہے۔

دو قسم کی رائے ممنوع ہے۔

۱۔ پہلی وہ رائے ہے جو نصوص پر مبنی نہ ہو اور نہ ان قواعدِ عامہ سے ماخوذ ہو جو نصوص سے مستنبط ہوتے ہیں۔ اس کا مبنیٰ صرف خواہشِ نفس یا وہ عقلی استحسان ہو۔ اس کا اعتماد کسی ایسے مجموعہ قواعد پر بھی نہ ہو جس کا اثبات تمام نصوصِ شرعیہ سے ہوتا ہو۔

۲۔ ممنوع رائے کی دوسری قسم وہ ہے جو نص کے خلاف ہو۔ اس کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نص کے ہوتے ہوئے رائے کا کوئی مقام نہیں۔ کیونکہ رائے ایک فقہی ضرورت ہے جس کی طرف فقدانِ نص کی صورت میں رجوع کیا جاتا ہے۔ ہم نص کو ڈھونڈتے ہیں جب وہ دستیاب نہیں ہوتی تو ناچار ہم احکامِ نصوص پر قیاس کرتے ہیں یا عام ثابت شدہ قواعد پر تطبیق دیتے ہیں۔

۴۵۹۔ رائے کی کوئی قسم ممدوح نہیں: رائے کی مدح و قدح کے بارے میں صحابہ کرام اور آنحضورؐ سے جو متضاد اقوال منقول ہیں ان میں جمع و تطبیق دینے کے لئے علماء نے یہ توجیہہ کی تھی کہ رائے کو دو اقسام میں منقسم کر دیا۔ مگر ابن حزم اس تطبیق کو پسند نہیں کرتے۔ وہ مطلقاً رائے کی نفی کرتے ہیں اور اس کی کسی قسم کو بھی جائز تصور نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں :۔

"ہمارے مخالفین کہتے ہیں کہ مذموم صرف وہ رائے ہے جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو جس رائے کا فتویٰ ائمہ مذاہب نے دیا ہے وہ ایسی رائے ہے جو کتاب و سنّت سے ماخوذ و مستنبط ہوتی ہے۔ ہم اپنے مخالفین سے کہیں گے کہ آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اگر کسی سے اس کی صحت منقول ہو تو بات ٹھیک ہے ورنہ ہم کہیں گے کہ آپ نے صحابہ پر افترا پردازی سے کام لیا۔ طلب و تحقیق کے بعد ہمیں کسی صحابی کے متعلق معلوم نہیں ہوا کہ وہ کتاب و سنّت سے ماخوذ رائے اور رائے کے دیگر اقسام میں فرق کرتے ہوں[1]۔"

یہ ہے ابن حزم کا زاویۂ نگاہ! جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ممانعت رائے کی دونوں قسموں کو شامل ہے اور اس میں مبنی علی النصوص یا غیر مبنی رائے کی کوئی تمیز نہیں۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ صحابہ سے کوئی تخصیص منقول نہیں اور تخصیص کے لئے صحابہ کی تصریح کی ضرورت ہے۔ آخر ابن حزم اس کا انکار کیونکر کریں گے کہ حضرت ابو بکر نے اپنی رائے پر عمل کیا اور فرمایا اگر یہ درست ہے تو خدا کی توفیق سے ہے اور اگر خطا ہے تو اس کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ اور میں خدا سے مغفرت چاہتا ہوں۔ یہ رائے پر عمل کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟ حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول بھی اس کی مانند ہے حضرت عمر کے افکار و آراء بھی مشہور و معروف ہیں۔ کیونکہ اسلامی فتوحات کے باعث اس دور میں نئے حوادث کثرت سے رونما ہوئے اور اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔ اگر نص صریح دستیاب نہ ہوتی تو آپ اس حادثہ کو اس کے اشباہ و نظائر پر محمول کرتے۔

---

[1] الاحکام ج ۶ ص ۴۰۔

جب صحابہ کا رائے سے اخذ و احتجاج ایک یقینی امر ہے اور ان کا رائے سے منع کرنا بھی ثابت ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ یا تو ہم دونوں قسم کے اقوال کو ناقابلِ التفات قرار دیں گے اور یہ کسی طرح قرینِ قیاس نہیں کیونکہ صرف تعارض کی بنا پر احادیث کو جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ بلکہ ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی یا جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔

یا دونوں قسموں میں سے بلا دلیل ترجیح ایک قسم پر عمل کریں گے۔ یہ بھی ناموزوں ہے کیونکہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ یا دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی جائے گی اور یہ تطبیق ہی حاملِ صدق و صواب اور قرینِ عقل و دانش ہوگی۔ یہ عقلی بدیہیات کے قبیل سے ہے جسے ابنِ حزم علم النفس کہتے ہیں جو بدیہی ہونے کی بنا پر محتاجِ دلیل نہیں۔ لہٰذا جمع و تطبیق ہی قابلِ قبول ہو گی۔

۴۶۰۔ ابنِ حزم کے نظریہ پر نقد و تبصرہ:۔ ابنِ حزم جب کہ رائے کو بالکل تسلیم نہیں کرتے اور قیاس و استحسان یا مصالح مرسلہ میں سے کسی پر بھی اعتماد نہیں کرتے۔ اب سوال یہ ہے کہ فقدانِ نص کی صورت میں وہ کونسا طریق کار اختیار کریں گے؟ خصوصاً جب کہ ایسے مسائل بھی تعداد میں کچھ کم نہیں۔ ابنِ حزم کے یہاں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ وہ مسئلہ کسی نص کے وارد ہونے تک اپنی اصلی حالت پر رہے گا۔ اُسے استصحاب الحال کہتے ہیں۔ ابنِ حزم اس نظریہ کو بنظرِ استحسان دیکھتے اور استدلال بالرائے کی نسبت اسے اقرب الی الصواب سمجھتے ہیں۔ جب کہ نص صریح موجود نہ ہو اور اصول منصوصہ میں سے کسی اصل پر یا قواعد ثابتہ بالاجماع میں سے کسی قاعدہ پر اس کا حمل ممکن ہو۔

میرا خیال ہے کہ اندریں صورت اجتہاد بالرائے اولیٰ و افضل ہے۔ کیونکہ عقل و منطق کا تقاضا یہی ہے یہ امر محتاج دلیل نہیں کہ اشباہ و نظائر کا حکم بھی ایک ہی ہوتا ہے جو حکم ایک چیز کے لئے ثابت ہو گا وہی دوسری کے لئے ہو گا۔ اگر اصل و فرع کے مابین مشابہت کا تحقق ہو جائے تو ان کا حکم بھی ایک ہو گا۔ اور یہ بدیہیاتِ عقلیہ کا ایک طے شدہ قاعدہ ہے۔ اشیاء کا قانونِ مساوات اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ان کا حکم بھی ایک۔ یہ عقلی بدیہیات میں سے ایک ایسی بات ہے جس میں کسی کا

اختلاف نہیں۔ صرف استصحاب کے قاعدہ پر عمل کرنے سے بھی یہ اولیٰ و افضل ہے سلف صالحین کا قاعدہ ہے کہ وہ احکام کی معرفت حاصل کرنے کے لئے طلب و تحقیق کو بہتر سمجھتے تھے۔

ابنِ حزم کا تمسّک نصوص اور ان کے ظاہری مفہوم کو اخذ کرنا عجائب و غرائب کے ظہور کا موجب ہوا۔ انہوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ خنزیر کا بچا ہوا پانی پاک ہے۔ جب کہ کتّے کے کسی برتن میں مُنہ ڈالنے سے برتن کا سات مرتبہ دھونا ضروری ہے ان میں سے ایک مرتبہ اسے مٹی سے صاف کیا جائے گا۔ یہ بڑی عجیب بات ہے۔ ابنِ حزم کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ نص کتّے کے بارے میں وارد ہوتی ہے لہٰذا خنزیر کا بچا ہوا پانی اپنی اصلیّت پر رہا۔[1]

ابنِ حزم کا خیال ہے کہ حیوان کا بول خواہ وہ کتا ہو یا خنزیر پاک ہے اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ مگر انسان کے بول سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور اس سے وضو جائز نہیں۔ یہ بات ظاہری فقہا کے عجائبات میں سے ایک ہے۔[2]

ان مسائل کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ ظاہر نصوص کے پابند ہیں جب نص موجود نہ ہو تو وہ استصحاب الحال کے قاعدہ کے پیش نظر اصلی حِلّت پر عمل کرتے ہیں۔ بلاشبہ وہ اجتہاد بالرائے جو اشیاء متماثلہ کو ایک حکم میں جمع کر دے ظواہر نصوص پر عمل کرنے اور عقل کے احکام کو معطّل کرنے سے افضل ہے جو مساوی اشیاء کے لئے ایک ہی حکم ثابت کرتی ہے۔

جو اساس اس شذوذِ فکری کی موجب ہوئی وہ یہ ہے کہ اہلِ ظاہر کے نزدیک شرعی احکام عِلَل و مصالح پر مبنی نہیں ہیں۔ فقہاء ظاہر کہتے ہیں کہ شرعی نصوص کی اساس عِلَل مطردہ یا غیر مطردہ پر نہیں رکھی گئی۔ گویا وہ تعلیل نصوص کی نفی کرتے ہیں جس سے استنباط بالرائے کی عمارت ہی منہدم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہمارے لئے ازبس ضروری ہے کہ ہم تعلیلِ نصوص اور اس کے ابطال کے بارے میں

---

[1] المحلیٰ اص ۱۳۲

[2] المحلیٰ ج ا ص ۱۶۹

فقہاءِ ظاہر کے افکار و نظریات پر روشنی ڈالیں۔

۵۵۔ تعلیلِ نصوص

۱۲۶۴۔ نصوص سے استخراجِ علل:۔ فقہ اہل ظاہر اور جمہور فقہاء کے مابین دوسرا بنیادی فرق تعلیل نصوص ہے۔ جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نصوص معقولۃ المعنی ہوتی ہیں اور ان کے احکام ایسے اغراض و مقاصد کے لئے متنوع ہوتے ہیں۔ جن سے دین دنیا کے احکام کی تنظیم وابستہ ہے۔ لوگ امن و سکون سے ان کی راہ پر رواں دواں رہتے ہیں۔ تمام نصوص سے ایسے قواعد کلیہ کا استخراج کیا جاتا ہے۔ جن کے تحت بہت سی جزئیات ہوتی ہیں۔ انہی قواعد مستخرجہ سے جدید واقعات و حوادث کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔ بہت سی نصوص قواعد کی تصریح کرتی ہیں اور بعض ان کی طرف مشیر ہوتی ہیں۔

مثلاً دفع حرج کا قاعدہ صراحتہً اس آیت میں مذکور ہوا ہے۔

"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (تم پر دین کے بارے میں تنگی نہیں کی)

ضرورت کے قاعدہ کی جانب درج ذیل آیت اشارہ کرتی ہے۔

"فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" (جو مضطر ہو جائے مگر باغی یا حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)

نیز یہ آیت:۔

"إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" (مگر جس پر جبر کیا جائے اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو)

مندرجہ ذیل آیت الذرائع کے قاعدہ کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

"وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (جو لوگ اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دو وہ بغیر علم کے ہی خدا کو گالیاں دینے لگیں گے)

اس آیت میں بتوں کو گالی دینا اس لئے ممنوع قرار دیا گیا ہے کہ ان کو گالی دینا خدا کو گالی دینے کا ذریعہ ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذالک علوًّا کبیرًا۔

تعلیل نصوص کی بنا پر شریعت کا دامن تمام آنے والے احوال و احداث کیلئے کھل جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصوص کی تعداد محدود ہے مگر حوادث و احوال غیر متناہی ہیں۔ لہٰذا قیاس کے لئے احکام معقولہ سے علیت کا معلوم کرنا ضروری ہوا۔ پس جو نصوص قواعد کی جانب مشیر ہیں یا ان میں قواعد کی صراحت پائی جاتی ہے ان سے قواعد کلیہ کا استنباط کرنا از بس ناگزیر ہے۔ یہ استنباط کردہ قواعد ایک ایسی مشعل فروزاں ہوں گے۔ جن کی جانب احکام شرعی کا ہر طالب جسے نص صریح نہیں مل سکے گی۔ طلب احکام کے لئے آئے گا۔

۴۶۲۔ ظاہریہ کا زاویۂ نگاہ:۔ یہ جمہور فقہاء کا نقطہ نظر ہے جہاں تک ظاہریہ کے زاویہ نگاہ کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں نصوص اگرچہ بذاتِ خود معقول المعنی ہیں یعنی ان میں بندوں کی مصلحت کا خیال رکھا گیا ہے مگر ہر امر اپنے موضوع کے دائرہ میں محدود ہے۔ اس سے تجاوز نہیں کرتی۔ نہ اس سے علت کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد رکھنا اپنی جگہ پر ضروری ہے کہ یہ دینوی و اخروی فلاح و بہبود کو ضامن و شامل ہے۔ خلاصہ کلام وہ شرائع و نصوص میں سببیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اِلّا یہ کہ سبب منصوص ہو۔ ابن حزم اپنے اور اہل ظاہر کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ہم یہ نہیں کہتے کہ سب احکام شرعیہ مبنی بر اسباب ہیں بلکہ ان میں سے سبب وہی ہیں۔ جن کا سبب ہونا منصوص ہو۔ اس کے ماسوا سب احکام مشیّتِ ایزدی پر مبنی ہیں۔ نہ ہم کسی چیز کو حرام کرتے نہ حلال کرتے نہ اس میں کمی بیشی کرتے ہیں ہم صرف وہی بات کہتے ہیں جو اللہ اور رسول نے کہی۔ نہ اس سے ایک قدم آگے بڑھتے ہیں۔ نہ ذرا بھر کو چھوڑتے ہیں اسی کا نام دینِ خالص ہے جس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں نہ اس کے سوا کسی چیز کا اعتقاد ضروری ہے و باللہ التوفیق۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

"لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ" (اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے اس سے بازپرس نہیں کی جاتی اور لوگوں سے بازپرس کی جا سکتی ہے)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ اس کے اور بندوں کے درمیان کیا فرق ہے۔

ارشاد ہوا کہ اس کے کاموں کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ کام کیوں نہ کیا؟ جب اس کے احکام و افعال کے بارے میں سوال کرنا درست نہیں تو سب اسباب و علل باطل ٹھہرے۔ سوائے اس کام کے جس کی علت خود واضح کر دی ہو۔ خدا سے علت بھی دریافت نہیں کی جا سکتی۔ کسی بندے کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ خدا سے پوچھے ایسا کیوں ہوا؟ نہ کوئی یہ دریافت کر سکتا ہے کہ فلاں چیز کو کیوں سبب بنایا اور فلاں کو کیوں نہ بنایا؟ کیوں ایسا کرنے والا خدا کا فرمان ہے اور وہ الحاد کا مرتکب ہوتا ہے[1]

۶۶۳۔ ظاہریہ کے نظریہ پر نقد و نظر:۔ یہ ہیں ابن حزم کے ارشادات اس مسئلہ میں کہ نصوص شرعیہ کے علل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔ ان کا اعتماد اس ضمن میں متذکرہ الصدر آیتِ کریمہ پر ہے۔ جب خدا کے افعال مُعلّل نہیں تو شریعت کی کوئی بات بھی معلل نہیں ہو سکتی ورنہ کسی نص کی علت سے بحث کی جا سکتی ہے کیونکہ نص کی علت سے بحث کرنا بعینہٖ اس طرح ہے جیسے خدا کے افعال کی علت تلاش کرنا اور یہ دونوں باتیں بمقتضائے آیتِ مذکورہ ناروا ہیں۔

اہل ظاہر کا یہ نقطۂ نگاہ محل فکر و تامل ہے۔ بلاشبہ ذاتِ خداوندی اپنے اعمال و اقوال کی بنا پر کسی کے سامنے جوابدہ نہیں۔ کیونکہ وہ احکم الحاکمین ہے۔ اور سب پر غالب ہے کسی سے مغلوب نہیں۔ لہٰذا کوئی شخص اس کے افعال کی علت معلوم کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا نصوصِ شرعیہ کی علت دریافت کرنا بھی منع ہے؟ میرا خیال ہے کہ نصوص شرعیہ اور افعالِ باری تعالیٰ کی علت میں بڑا فرق پایا جاتا ہے نصوصِ شرعیہ کی علت سے اس لئے بحث کی جاتی ہے کہ ان کا مطلوب و مقصود معلوم کیا جائے۔ مثلاً جو شخص تحریم خمر والی آیت کی علت تلاش کرتا ہے وہ اس نتیجہ تک پہونچ جاتا ہے کہ آیت کا دامن کتنا وسیع ہے اور علت کی بنا پر ظاہری الفاظ کے دائرہ سے کہیں آگے بڑھ کر حرمت سے متعلق ارادۂ الٰہی کا نفاذ ہوتا ہے اسی طرح جو شخص نابالغ لڑکی کی مالی ولدیت کی علت دریافت کرتا ہے اسے آیت کے مشتملات اور عمومات کا بخوبی پتہ چل جاتا ہے۔ علت کو جاننے والا شخص ہر ایسے موقع پر ارادۂ خداوندی کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ جہاں بھی نص کے معنی و غایت کا تحقق ہوتا ہو۔ فقہاء کرام جب حدیث ربا میں نص کی علت معلوم

---

[1] الاحکام ج ۸ ص ۱۰۲

کرنے کے درپے ہوتے ہیں مثلاً حدیث

"اَلْبُرُّ بِالْبُرِّ مِثْلاً بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ" (گندم کے عوض گندم برابر دست بدست)

قوان کا مقصد یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ نص کا اطلاق کہاں کہاں ہوتا ہے۔ نیز وہ یہ چاہتے ہیں کہ شارع کے ارادہ کو مکمل طور پر نافذ کر سکیں۔ جو شخص نصوص کے علل کو اس لئے تلاش کرتا ہے تاکہ ان کے حدودِ اطلاق کا جائزہ لے سکے وہ خدا کو اپنے سامنے جواب دِہ تصور نہیں کرتا بلکہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نصوص کے وسیع اور عام معنیٰ کے مطابق بندوں کی مسئولیت کا دائرہ متعین کر سکے۔ ظاہر ہے کہ خدا کے افعال کی علت دریافت کرنے اور تعلیلِ نصوص کے مابین بڑا فرق پایا جاتا ہے۔

ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ شارع کے مقاصد و اغراض کو تلاش کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے نصِ شرعی کی ضرورت ہے۔

فرماتے ہیں :-

"خوب جان لینا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال و احکام کے تمام اسباب ردّ کئے جانے کے قابل ہیں۔ سوائے ان اسباب کے جن کی صراحت اللہ و رسول سے منقول ہو۔ جہاں تک خدا کے افعال و احکام کی غرض و غایت کا تعلق ہے تو غرض وہی ہوتی ہے جو ظاہری نظر میں ان سے مفہوم و متفاد ہوتی ہو۔ بعض احکام کی غرض صرف عوام الناس کی عبرت پذیری ہوتی ہے[1]"

۴۶۴۔ جمہور فقہاء اور اہلِ ظاہر کے درمیان نقطۂ اختلاف :- مندرجہ بالا بیان سے جمہور فقہاء اور اہلِ ظاہر کے نقطہ ہائے نظر کی وضاحت ہو گئی۔ یا بالفاظ موزوں تر فریقین کا محل نزاع و نقطۂ اختلاف متعین ہو گیا۔ جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ نصوص احکام کی علت سے دینی و دنیوی امور کی تنظیم ہوتی ہے۔ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں استدلال بالرائے بھی تعلیل ہی پر مبنی ہے اس کے عین برعکس ظاہریہ تعلیل نصوص کے قائل نہیں۔ بلکہ علت کو تلاش کئے بغیر نصوص پر عمل کرتے ہیں اور نص کے حکم کو جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں نہیں لے جاتے۔

---

[1] الاحکام ص ۱۰۴

فریقین کے نقطۂ ہائے نظر کی توضیح و تشریح ہم پر واجب ہے۔ کیونکہ اس سے اسلامی فقہ کا ایک اہم گوشہ کھل کر سامنے آجائے گا۔

۴۶۵۔ تعلیلِ نصوص کی اہمیت و ضرورت:۔ جمہور فقہاء جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں فروعاتِ احکام پر عمل کیا جاتا ہے یہ فروعات ان قواعد سے اخذ کئے جاتے ہیں جو احکام سے مستنبط ہوتے ہیں مثلاً مصالح مرسلہ یا استحسان یا کسی خاص نص پر قیاس کرنے سے انہیں معلوم کیا جاتا ہے ان کا قول ہے کہ شرعی احکام لوگوں کی مصلحت کے لئے وارد ہوئے ہیں جو خاص حکم ہوتا ہے وہ کسی خاص مصلحت کے لئے وارد ہوتا ہے مثلاً تحفظِ نفس عقل دین، ناموس یا مال۔ یہ بات منزلبیت کے تمام مقاصد سے عیاں ہے۔ شریعت کا جو حکم ہوگا۔ وہ کسی ایسی ہی مصلحت پر مشتمل ہوگا۔ جس شخص کا یہ گمان ہو کہ شریعت مصالح عباد کو ملحوظ نہیں رکھتی وہ فہم شریعت سے قاصر ہے اور یہ بات اس کے قصورِ فہم کی آئینہ دار ہے۔ نصوص کے تتبّع واستقراء سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ جو شخص احکامِ منصوصہ میں سے کسی حکم کے بارے میں فکر و تامّل سے کام لے گا تو اس پر یہ حقیقت منکشف ہوگی کہ ہر حکم ان پانچ امور میں سے کسی ایک پر منتج ہوتا ہے۔

جب شریعت کا میلان اس جانب ہے تو اس عام مقصد کے حصول کے لئے نصوص کی علت دریافت کرنا ضروری ہؤا۔ بنا بریں جمیع احکام شرعیہ اس غرض و غایت کو پورا کر رہے ہوں گے۔ جن کی طرف ہمیں ایزد متعال نے متوجہ فرمایا۔ تعلیلِ نصوص کا میلان و رجحان صرف استقراء ہی کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ شارع حکیم نے ہمیں اس طرف متوجہ فرمایا۔ چنانچہ آیاتِ قرآنیہ حکم کو ذکر کرکے اس کی علت پر بھی روشنی ڈالتی ہیں۔ اس سے واضح ہؤا کہ خود قرآنی آیات سے نصوص کا معلل ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح بعض احادیث نبویہ بھی علت کی جانب مشیر ہیں۔ بلکہ بعض اوقات علت و حکمت کی تصریح کرتی ہیں۔

۴۶۶۔ تعلیلِ نصوص کے قرآنی دلائل:۔ جو آیاتِ قرآنیہ یا علت حکم یا اس کی ایسی حکمت کو متضمن ہونے کی بنا پر جو علت کی جانب مشیر ہو قاری کو تعلیلِ نصوص کی جانب متوجہ کرتی ہیں ان میں سے چند ایک آیات یہ ہیں۔

۱۔ مثلاً مندرجہ ذیل آیت میں ادیان سابقہ کے قصاص کا حکم بیان کیا۔ اس سے قبل حضرت آدمؑ کے دونوں بیٹوں کا واقعہ ذکر کیا جن میں سے ایک نے اپنی قربانی قبول نہ ہونے کے باعث

اپنے بھائی کو قتل کر دیا تھا۔

ارشاد ہوتا ہے۔

"اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر لکھ دیا تھا کہ جو شخص بلا وجہ کسی کو قتل کرے یا زمین میں فساد بپا کرے تو گویا اس نے سب لوگوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی کو قتل سے بچا لیا تو گویا اس نے سب لوگوں کو زندہ رکھا"

یہ آیتِ کریمہ مشروعیتِ قصاص کی حکمت و مصلحت پر روشنی ڈالتی ہے۔

اسی طرح یہ آیت :۔

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ" (تمہارے لئے قصاص میں زندگی پائی جاتی ہے)

یہ آیت اس امر پر روشنی ڈالتی ہے کہ قصاص کی بنا پر انسانی زندگی میں امن و سکون کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں اور کوئی کسی پر ظلم و زیادتی کی جسارت نہیں کرتا۔

۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے متبنیٰ زید کی بیوی زینب سے نکاح کی ترغیب دلاتے ہوئے فرمایا۔

"لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا" تاکہ مومنوں پر ان کے لئے پالک بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی نہ ہو جب کہ وہ اپنی ضرورت ان سے پوری کر لیں۔

مذکورہ بالا حکم کو معلل کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ احکام خاص اغراض کے تحت مشروع کئے گئے ہیں۔

۳۔ مالِ غنیمت کے بارے میں فرمایا :۔

"جنگ کئے بغیر جو مال اللہ تعالیٰ اہل دیہات کی طرف سے آنحضورؐ کو دلوا دیں وہ اللہ رسول اقارب یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ وہ تمہارے دولت مند لوگوں ہی میں نہ گھومتا رہے"

اس آیت میں واضح کیا کہ مالِ غنیمت کی یہ عادلانہ اس لئے کی جا رہی ہے کہ وہ مال دولت مند لوگوں ہی میں گردش نہ کرتا رہے اور فقراء تک نہ پہونچ سکے۔

۴۔ ارشاد ہوتا ہے :۔

"فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ (یہودیوں کے ظلم کے باعث ہم نے جو پاکیزہ چیزیں ان

طَيِّبَاتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ ‘‘ پر حلال نہیں حرام کر دیں)

مقصد یہ ہے کہ بنی اسرائیل پر بعض طیبات حرام کرنے کی وجہ ان کی حرص اور ظلم و تعدی تھی جس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ ان کو حلال سے بھی محروم کر دیا گیا تا کہ انہیں جملہ محرّمات سے کنارہ کش رہنا پڑے۔

۴۶۷ - **تعلیلِ نصوص کی تائید میں احادیث نبویہ :-** یہ آیت قرآنیہ مسلمانوں کی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرتی ہیں کہ احکامِ شرعیہ عِلل و اسباب پر مبنی ہیں۔ جن کی طرف خداوند کریم خود اشارہ فرماتے ہیں اور ہمیں اس حکم کی حکمت سے آگاہ کرتے ہیں۔ جس سے اس علت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ جو اکثر حالات میں اس حکمت کی موجب ہوتی ہے۔ اس سے واضح ہؤا کہ تعلیلِ نصوص خود قرآن سے ثابت ہے اور خدائے علیم و حکیم نے اس کی تعلیم دی ہے۔

بعض احادیث نبویہ بھی حکمت احکام پر روشنی ڈالتی اور ان کی علت کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کی وجہ بیان فرمائی اور ذخیرہ اندوزی کو مباح فرمایا۔ آپ نے فرمایا گوشت کی ذخیرہ اندوزی ایک قوم کی وجہ سے منع کی گئی تھی۔ جو مدینہ منورہ میں وارد ہوئی تھی (اگر گوشت کا ذخیرہ کر لیا جاتا تو وہ لوگ گوشت کھانے سے محروم رہ جاتے) یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ اس حدیث نبوی سے متفاد ہؤا کہ جب گوشت کھانے والے فقراء موجود ہوں تو اس کی ذخیرہ اندوزی ناروا ہے۔ حدیث میں ’’دافّہ‘‘ کا ذکر ہے دافّہ اس جماعت کو کہتے ہیں جو زادِ راہ کے بغیر اِدھر اُدھر گھومتی پھرتی ہو۔ جب ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کی وجہ ایسے محتاجوں کا وجود ہے تو ان کی عدم موجودگی کی صورت میں ذخیرہ اندوزی مباح ہوگی۔ اور اسی طرح حکم وجوداً و عدماً علت کے ساتھ دائر ہوگا

جن احادیث سے تعلیلِ احکام پر روشنی پڑتی ہے ان میں سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم کا یہ فرمان بھی ہے۔

’’اِنَّمَا جُعِلَ الْاِذْنُ لِاَجْلِ الْبَصَرِ‘‘ [۱] (اذان اس لئے طلب کیا جاتا ہے کہ داخل ہونے والا گھر والوں کو دیکھ نہ لے)

---

[۱] الاحکام ج ۸ ص ۸۶ تا ۹۰

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت اس لئے حاصل کی جاتی ہے کہ داخل ہونے والا کسی ایسی چیز سے مطلع نہ ہو جس سے اس کا باخبر ہونا درست نہیں کیونکہ وہ امر منورہ مجوب ہے اور اس کا کشف و اظہار مناسب نہیں۔

یہ ہر دو احادیث اس بات کی آئینہ دار ہیں کہ آنحضور ہمیں سکھانا چاہتے ہیں کہ نصوص معلل ہوتی ہیں۔ ہر حکم میں کوئی علت مزور ہوتی ہے۔ احکام کی معرفت اس لئے حاصل کی جاتی ہے کہ ان مصالح سے آشنائی پیدا کی جائے۔ جو شارع حکیم کا مطلوب و مقصود ہیں۔ نیز اس لئے کہ نصوص شرعیہ کو وسیع ترین عموم سے ہم آہنگ کیا جائے اور ان کے اقصیٰ نمایات تک پہونچ جائے۔ جو شخص نصوص سے علل دریافت کرنے کے درپے ہوتا ہے وہ خدائے علیم ومدبر کی تعلیمات کا پیرو ہے۔

۴۶۸ - نصوصِ تعبّدی وغیر تعبّدی:- یہ جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر تھا جو نصوص کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

۱ - نصوصِ تعبدیہ جو علت کو قبول نہیں کرتیں مثلاً کفارات جن کے لئے عبادت کی ایک خاص مقدار مقرر ہے۔ مثال کے طور پر تین دن یا ساٹھ دن کے روزے اور اسی قسم کی دیگر نصوصِ عبادات یا وہ نصوص جن کے مختص یا نبی ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔

۲ - نصوص کی دوسری قسم نصوصِ غیر تعبدیہ ہے۔ جن کے مختص ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو۔ ان کے احکام معلل ہوتے ہیں اور ان کی علتیں مقام نص سے تجاوز کرکے دوسری جگہ بھی پہنچ جاتی ہیں۔

نصوص کی یہ قسم قیاس کی نفی کرنے والے اصحاب ظواہر اور جمہور فقہاء کے مابین متنازع فیہ ہے جو رائے کو ایک ناگزیر فقہی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ اصحاب ظواہر نے اس رائے سے بے نیازی کا اظہار کیا اور ایک ایسی رائے میں گرفتار ہوئے جو قیاس نیز استحسان مصالح مرسلہ ذرائع اور عرف ایسے اصولِ عامہ پر مبنی رائے کی نسبت دین کے لئے زیادہ ضرر رساں ہے۔

۴۶۹ - فقہاء کے دلائل اجمالی تردید:- ابن حزم نے فقہاء کے ذکر کردہ دلائل کے تفصیلی جوابات دیئے۔ وہ تمام دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ شارع نے ان اسباب کی صراحت کر دی ہے۔ لہٰذا یہ اسباب منصوص ہیں اور ہم نص کو ہر قیمت پر قبول کرتے ہیں۔ وہ آخر میں لکھتے ہیں۔

"ہم ایسی نصوص کے پائے جانے سے انکار نہیں کرتے۔ جن میں احکام کو اسباب

منصوصہ پر مبنی قرار دیا گیا ہو۔ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ ان حدود کو غیر کی طرف متعدی کرنا درست نہیں اور ان احکام کو وہاں لے جانا ناروا ہے جہاں یہ وارد نہیں ہوئے نہ ہم ایسے اسباب کو گھڑنا پسند کرتے ہیں جن کا حکم خدا نے نہیں دیا۔"

بنا بریں اہل ظواہر کی نگاہ میں یہ نصوص تعلیلِ احکام کی طرف مؤدی نہیں۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ان نصوص میں اپنی اپنی جگہ اسباب کو ذکر کر دیا گیا ہے۔ مگر ان کا حکم دوسری جگہ تجاوز نہیں کرتا بلکہ اسی جگہ مقصود و محدود رہے گا جہاں اسے ذکر کیا گیا۔ لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اسباب اور ان کے متعدی ہونے کی طلب و تلاش کا سلسلہ ہی سرے سے ترک کر دیا جائے۔

فرماتے ہیں۔

"خدا تعالیٰ جب ایک چیز کو کسی جگہ کسی حکم کا سبب بنا دیں تو وہ صرف وہیں سبب بنے گی اور ملزوم سے تجاوز کر کے کسی اور جگہ سبب قرار نہیں پائے گی[1]"

۷۰۴۔ تفصیلی تردیدِ فقہاء:- یہ جمہور فقہاء کی ذکر کردہ آیات و احادیث کی اجمالی تردید تھی۔ ابن حزم فقہاء کی پیش کردہ آیات میں سے ہر ایک کا فرداً فرداً جواب دیتے ہیں۔ تعلیلِ نصوص کے سابقہ دلائل کے علاوہ فقہاء یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ شراب و قمار کی حرمت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

"اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَۃَ وَالْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ وَیَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّٰہِ وَعَنِ الصَّلٰوۃِ فَھَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَھُوْنَ"

شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور قمار بازی کے باعث وہ تم میں بغض و عداوت پیدا کر دے اور تمہیں ذکرِ خداوندی اور نماز سے روک دے کیا تم اس سے باز آؤ گے یا نہیں۔

اب ہم بیان کریں گے کہ اس آیت میں جو علت بیان کی گئی ہے اور جس سے فقہاء نے تعلیلِ نصوص پر استدلال کیا ہے۔ ابن حزم اس کا کیا جواب دیتے ہیں تاکہ یہ معلوم کیا جا سکے کہ آپ کی تردیدِ فقہاء کا طرز و انداز کیا ہے۔ ابن حزم الظاہری فرماتے ہیں۔

"یہ دلیل مختلف وجوہ کی بنا پر ان کے مفید مطلب ہونے کے بجائے ان کے خلاف ہے"

(۱) اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ حصولِ مال و جاہ ذکر الٰہی اور نماز سے زیادہ روکنے والا ہے اور شراب و قمار

---

[1] الاحکام ج ۸ ص ۹۰

کی نسبت بغض وعداوت کو زیادہ پیدا کرنے والا ہے تاہم وہ حرام نہیں۔ اور اپنی حالت پر باقی رہا (حالانکہ بیان کردہ علت کی بنا پر اسے حرام ہونا چاہیئے) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا۔ میں اس بات سے نہیں ڈرتا کہ تم فقر وفاقہ میں مبتلا ہو جاؤ گے۔ بلکہ اس امر سے خائف ہوں کہ ملک فتح کئے جائیں گے اور تم ان میں الجھ جاؤ گے۔ اور یہ تمہاری ہلاکت کا موجب ہوگا۔ جس طرح امم سابقہ تباہ وبرباد ہو گئیں۔ یہ آپ کا حقیقی مطلوب ومقصود تھا۔ مبادا کوئی جاہل یہ بات کہہ دے کہ ہم اپنی مرضی اور رائے سے ایک بات کہہ دیتے ہیں یا نبی کریم کے ارشاد فرمانے کے بغیر ہم اسے آپ کی جانب منسوب کر رہے ہیں۔

مزید برآں حرمتِ قمار سے قبل ایسا کبھی دیکھنے میں نہیں آیا کہ اس سے عداوت پیدا ہوئی ہو یا کسی شخص کی عقل جاتی رہی ہو۔ بلکہ اس کے برعکس قمار بازی عربوں کے موافق اور مفید مطلب تھی اسی طرح شراب میں بھی کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو آیت میں مذکور ہوئیں۔ اس کے پینے سے سب کے اخلاق میں فساد بھی رونما نہیں ہوتا۔ بلکہ بہت سے لوگ شراب پی کر رونے لگتے ہیں۔ موت اور آخرت کو بکثرت یاد کرتے، جہنم سے ڈرتے، خدا کی تعظیم بجالاتے اپنے گناہوں سے تائب ہوتے اور بخشش مانگتے ہیں۔ حالتِ نشہ میں وہ دوسروں کی تکریم بجالاتے ہیں ان کے ہوش وحواس قائم رہتے ان کی سفاہت وحماقت کافور ہو جاتی ہے اور وہ کسی کو نقصان نہیں پہونچاتے۔ ہمارے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شیطان کے جن ارادوں کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے وہ شراب وقمار کی حرمت کا سبب نہیں بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے از خود بلا سبب حرام قرار دیا۔ حالانکہ شراب ۸ھ تک حلال رہ چکی تھی۔ اگر حرمتِ شراب کا سبب نماز اور ذکر الٰہی سے روکنا بغض وعداوت کا پیدا کرنا ہوتا تو شراب کبھی بھی حلال نہ ہوتی۔ کیونکہ نشہ اس میں ہمیشہ رہا اور شیطان بھی ہمیشہ سے بغض وعداوت پیدا کرتا رہا تاہم شراب حلال رہی حالانکہ اس وقت بھی وہ ان صفات کی حامل تھی۔ لہذا یہ بات بے بنیاد ہے کہ اس کا نشہ اس کی حرمت کا سبب ہے۔ مشروب کا نشہ نہ حرمت سے قبل موجب تحریم تھا اور نہ اس کی حرمت کا حکم نازل ہوتے وقت۔ آیت میں صرف شیطان کے ارادوں کا ذکر کیا گیا ہے یہ نہیں فرمایا کہ اس کے ارادے اس کی حرمت کی علت یا سبب ہیں۔ کسی انسان کے لئے یہ بات روا نہیں۔ کہ وہ خدا کی طرف سے ایسی خبر دے جو خود اس نے بیان نہیں فرمائی اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر روشنی ڈالی۔ یہی ہمارا قول ہے ملحوظ صرف نص کو رکھا جاتا ہے نہ کسی اور چیز کو[1]

---

[1] الاحکام ص ۸۹

۱۷۴ - ابن حزم کا نظریہ تنقید و تبصرہ کی نگاہ میں:- فقہا نے تعلیلِ نصوص اور علتِ احکام پر استدلال کرتے ہوئے جن قرآنی آیات سے استشہاد کیا تھا یہ ہے ان کی تردید کا ایک نمونہ ابن حزم کے قلم سے۔ اب اس پر غور و فکر کرنا ہمارا حق ہے کہ آیا ابن حزم کا یہ بیان قرین حق و صواب ہے یا ان کے شدید گروہی تعصب کا آئینہ دار ہے جس کے پیش نظر وہ ایک ناقابل تردید بات کی تردید کرنے اور ایک غیر مستحسن فعل کا اقدام کرتے ہیں۔

اب ہم ابن حزم کی تردیدِ فقہاء کے وجوہ میں سے ایک ایک وجہ کو بیان کرتے ہیں اور ان کی تردید کرنے سے بیشتر جمہور فقہاء کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔

فقہاء نے آیتِ خمر و میسر (قمار بازی) کو علت احکام کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صدر آیت اور اس کے اشباہ و امثال میں جہاں کسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ یا کسی بات سے روکا گیا ہے وہاں عللِ احکام کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خمر و میسر کی حرمت کی حکمت یہ بیان فرمائی کہ ان سے بغض و عداوت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔

ابن حزم وجہ اول کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ بغض و عداوت تحریمِ خمر کی موجب نہیں ہو سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بغض و عداوت تو کسب و تجارت اور کثرتِ مال سے بھی پیدا ہوتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی چیز بھی حرام نہیں۔

یہاں ٹھہر کر ہم قدرے غور و فکر سے کام لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کسبِ مال اکثر اوقات میں بغض و عداوت کا موجب نہیں ہوتا۔ بلکہ اکثر تاجر ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اور باہم ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔ البتہ باہم رشک ضرور پیدا ہو جاتا ہے جو بعض اوقات عداوت کا موجب بنتا ہے مگر ایسے واقعات بکثرت رونما نہیں ہوتے اگر ان کی کثرت ہوتی بھی ہے تو تجارت کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے وجوہ و اسباب کچھ اور ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف شراب و قمار سے بذاتِ خود عداوت پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں تجارت ضروریاتِ زندگی میں سے ایک ہے اور لوگ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے اور اس میں بڑا فائدہ بھی ہے۔ تجارت و صنعت کے بغیر عمرانی نظام چل ہی نہیں سکتا۔ لہذا تجارت کی بنا پر اگر کبھی رقابت و منافست پیدا ہو بھی جائے تو اس کے فوائد و منافع کے پیش نظر وہ قابل برداشت ہے۔ یوں بھی ہر چیز میں نفع و ضرر کے دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ تحریم و تحلیل میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ دونوں میں سے غالب پہلو کون سا ہے جس کا

نفع غالب ہوگا۔ وہ مباح اور مطلوب ہوگا اور جو غالب الضرر ہوگا اسے حرام ٹھہرایا جائے گا۔

جب تک بلا عداوت تجارت کا امکان ہوگا تو عداوت حرام ہوگی اور تجارت مباح بالجزو مطلوب بالکل ہوگی۔ مقصد یہ ہے کہ تبادلِ اموال اور ترقیِ اقتصاد کے پیشِ نظر تجارت سے چارہ نہیں۔

ابن حزم نے جو حدیث نقل کی ہے وہ اس مقام پر بے تعلق ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کو فقر و فاقہ سے کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ باہم مل جل کر اپنے نفوس و عزائم کو تقویت دیتے ہیں اور ناز و نعمت میں پڑ کر تن آسانی کی طرف مائل نہیں ہوتے۔ البتہ کثرتِ فتوحات سے خطرہ لاحق ہوتا ہے کہ مسلمان کہیں عیش کوشی اور خوشحالی کی زندگی میں مبتلا ہو کر ہوا و ہوس کی بھاگ دوڑ کے میدان میں ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش نہ کریں۔ کیونکہ اس طرح ان کی قوت و شوکت اور رعب و داب جاتا رہے گا۔

۴۷۲۔ ابن حزم کی ذکر کردہ وجہِ ثانی:۔ آیتِ خمر و میسر سے فقہا نے تعلیلِ نصوص پر جو استدلال کیا تھا اور ابن حزم نے اس کی جو تردید کی اس کی یہ پہلی وجہ تھی۔ اس پر تبصرہ ہو چکا۔ ابن حزم اس کے بطلان کی دوسری وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ قمار بازی کبھی عداوت کی موجب نہیں ہوئی۔ یہ حرمت کے بعد اور نہ اس سے پہلے۔ ابن حزم کا یہ قول بڑا تعجب خیز ہے۔ قرآن تو یہ کہتا ہے کہ قمار بازی سے بغض و عداوت پیدا ہوتی ہے مگر ابن حزم خدا کی بیان کردہ خبر میں شک و شبہ کا اظہار کرتے ہیں۔ قمار بازی کے متعلق آئے دن یہ مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ یہ بغض و عداوت کی موجب بنے اور اس سے لوگوں میں خرابی اور قلق و اضطراب رونما ہوتا ہے اگر عربوں میں یہ فسادات ظاہر نہ تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا جوا بڑا سادہ ہوتا تھا اور اس سے مقصود اس دور میں کسب مال نہ تھا۔ بلکہ جس اونٹ کا گوشت قمار باز حاصل کرتا تھا اسے صدقہ کر دیتا تھا۔ اس کے بعد قمار بازی کے دائرہ میں بڑی وسعت پیدا ہوئی۔ مختلف مصور و ادوار میں قمار بازی کی کئی قسمیں ہو گئیں اور اسے کسب مال کا ذریعہ بنایا گیا جس سے بغض و عداوت کی آگ بھڑکنے لگی اور قمار باز کی زندگی اجیرن بن کر رہ گئی۔ جس میں قرار و اطمینان کا نام بھی نہیں پایا جاتا۔ خدا کا فرمان بالکل بجا ہے۔

مصورِ مختلفہ میں قمار بازی کا ظہور و تنوع اور عربوں کے یہاں اس کا عدمِ وقوع صداقتِ قرآن اور اس کے عامۃ الناس کے لئے پیغامِ رشد و ہدایت ہونے کا بیّن ثبوت ہے۔

ابن حزم کا کلام اس مقام پر ان کے شایانِ شان نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس قول کا موجب ان کا گروہی تعصب ہے جو انسان کو اندھا اور بہرہ بنا دیتا ہے۔ وَلَاحَوْلَ وَلَاقُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ۔

۷۳ ۴۔ ابن حزم کی ذکر کردہ وجہِ ثالث: ابن حزم کی ذکر کردہ تیسری وجہ یہ ہے کہ شراب کی قلیل مقدار موجبِ سُکر نہیں اس سے عداوت بھی پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض مخمور آدمی رونے لگتے ہیں اور ان کے دل خوفِ خداوندی سے لبریز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حرمت کی علت بیان نہیں فرمائی بلکہ اس کی حکمت پر روشنی ڈالی ہے۔ حکمت میں تخلف کا بھی امکان ہوتا ہے۔ جب کہ علت میں تخلف درست نہیں۔ لہٰذا ابن حزم کے قول سے فقہاء کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ فقہاء کا یہ دعویٰ نہیں کہ حرمتِ خمر کی حکمت بکثرت اور ہمیشہ پائی جاتی ہے تاکہ ان پر اعتراض کیا جا سکے کہ اس میں تخلف کیسے پیدا ہوا؟ حرمتِ شراب کی وجہ وہ تخدیر (کسل مندی اور تکدیرِ حواس) ہے جو قلیل و کثیر شراب میں پائی جاتی ہے۔ تخدیر انسانی ضمیر کو غالب آنے سے روکتی ہے۔ بہرکیف کچھ بھی ہو شراب کی وجہ ان کو مردہ کر دیتی ہے اور انسان کے احساسِ خیر اور شر سے اثر پذیر ہونے کے جذبہ کو کمزور کر دیتی ہے اور وہ نشہ کی حالت میں ایسے امور کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے جو حالتِ صحو میں اور بقائمی ہوش و حواس کبھی نہ کرتا۔

نشہ کی حالت میں رونے کی وجہ وہ انفعالات و تاثرات ہیں جو مخمور میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے ان کی باطنی عقل جاگ اُٹھتی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب شراب کثرت سے پی جائے اور اس کے نتیجہ میں حواس معطل ہو جائیں۔ ایسا انسان اگر کسی حادثہ کا شکار ہو چکا ہو تو اس کی باطنی عقل جو اس کے تحت الشعور میں پوشیدہ ہوتی ہے جاگ اٹھتی ہے اور اس کے انفعال سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ خدا سے ڈرتا ہے یا اس کی رحمت کا طالب ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس کے ذہنی آلام و مِحَن جو تحت الشعور میں مخفی ہوتے ہیں، حواس کی گمشدگی کے وقت معرضِ ظہور میں آ جاتے ہیں۔

۷۴ ۴۔ مزید قہاء کی چوتھی وجہ: یہ ابن حزم کی ذکر کردہ تیسری وجہ تھی۔ اس سے جمہور فقہاء کے اس نظریہ کی تردید نہیں ہوتی کہ قرآن کریم نے بعض احکام کی حکمتیں بیان کی ہیں جن سے ان کے علل کی جانب اشارہ کرنا مقصود ہے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ نصوص معللہ ہیں اور ہر حکم کی ایک علت ہوتی ہے جو خدا کے ارادہ

کو مقید و محدود نہیں کرتی بلکہ اس کے احکام کی عمومیت کو واضح کرتی اور عقل انسانی کی حد تک خداوند تعالیٰ کے مقاصد پر روشنی ڈالتی ہے۔

فقہاء کے قول کو رد کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ شراب کی حرمت آنحضور کی بعثت کے سولہ سال بعد نازل ہوئی۔ اس سے قبل حلال تھی اور سب نیک لوگ شراب پیتے تھے۔ اگر حرمتِ خمر کا سبب ذکر اللہ اور نماز سے روکنا اور بغض و عداوت پیدا کرنا ہوتا تو وہ ہمیشہ حرام ہوتی اور کبھی حلال نہ ہوتی۔ یہ ہے ابن حزم کے کلام کا خلاصہ ہم دو طرح سے اس کی تردید کرتے ہیں۔

۱۔ اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں جو سبب حرمت مذکور ہے وہ تحریم خمر کی حکمت ہے۔ جو علت کی جانب مشیر ہے مگر علت نہیں۔ بیان کردہ حکمت کا ہر جگہ پایا جانا شرط نہیں البتہ وہ اکثر احوال میں ضرور پائی جاتی ہے۔ آغازِ اسلام میں چونکہ مومنین اوّلین بڑے قوی الایمان تھے۔ اس لئے ان کا تقویٰ اور ذکر خداوندی شراب کے مضرات پر غالب آجایا کرتا تھا۔ شرعی احکام تمام انسانوں کیلئے نازل کئے گئے ہیں تاکہ ہر شخص اپنے اپنے حال کے مطابق ان پر عمل پیرا ہو۔

بایں ہمہ ان صلحائے امت سے بھی بعض ایسے افعال صادر ہوئے جو بغض و عداوت کے موجب تھے۔ مثال کے طور پر حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، نے جو اسلام کے اولین مجاہد تھے۔ نشہ سے سرشار ہو کر حضرت علی کی ناقہ کو قتل کر دیا جب کہ آپ اسے تیار کر کے جنگل سے لکڑیاں لانے جا رہے تھے کہ انہیں فروخت کر کے اپنی زوجہ محترمہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا مہر ادا کر سکیں۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہ سے مخاطب ہوئے تو وہ بولے "تم سب میرے والد کے غلام ہو" اس واقعہ میں عداوت اس لئے پیدا نہ ہو سکی کہ نشہ سے صرف ایک ہی فریق (حضرت حمزہ) سرشار تھا۔ آنحضور مخمور نہ تھے اور نہ آپ نے ان کی باتوں کو چنداں اہمیت دی۔ آپ سیّد الخلق اور سب لوگوں سے زیادہ حلیم و بردبار تھے۔ صحابہ کرام میں سے جو لوگ لطیف المزاج تھے وہ سمجھتے تھے کہ شراب نوشی اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، فرمایا کرتے تھے۔

"اَللّٰهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شَافِيًا" (اے اللہ شراب نوشی کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ فرما)

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ شراب کی حرمت کا قطعی حکم نازل کرنے سے پیشتر خداوند کریم نے آیاتِ قرآنیہ میں فرما دیا تھا کہ شراب نوشی ایک غیر مستحسن فعل ہے اور مومن کے لئے شایانِ شان نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب حلال نہ تھی جیسا کہ ابن حزم کا دعویٰ ہے البتہ شراب

نوشی پر گرفت نہیں کی جاتی تھی۔ اسلامی شریعت کا نزول تدریجاً ہو رہا ہو یہ کیونکر ہو سکتا تھا کہ شراب کو بہ یک جنبشِ لب حرام قرار دیا جاتا جب کہ عرب اس سے مانوس تھے اور اسے نیکی کا کام سمجھتے تھے کیونکہ شراب سے آدمی میں جود و سخاوت کا جذبہ ابھرتا ہے۔ تین مختلف مقامات پر اللہ تعالیٰ نے شراب کی مذمت بیان کی ہے۔

(الف) رسالت محمدیہ کے آغاز میں شراب کی مذمت پر مشتمل آیت نازل ہوئی۔ مثلاً سورہ النحل میں جو مکی سورت ہے ارشاد ہوا۔

"وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا"۔ (انگور اور کھجور کے پھلوں سے تم نشہ اور عمدہ رزق تیار کرتے ہو)

اس آیت کریمہ میں خمر کو رزقِ حسن کے بالمقابل ذکر کیا۔ ظاہر ہے کہ جو چیز حسن کے بالمقابل ہو گی وہ حسن (عمدہ) نہیں ہو سکتی۔

(ب) دوسری تنبیہ اس آیت میں فرمائی۔

"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ"۔ (آپ سے شراب قمار کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ فرمادیں کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فوائد بھی ہیں)

حضرت عمر جیسے لوگوں نے اس آیت سے حرمت کا حکم سمجھ لیا تھا۔ باوجودیکہ حرمت صراحۃً مذکور نہ تھی، اس لئے کہ جس چیز میں زیادہ ضرر ہو گا وہ حرام کیونکر نہ ہو گی۔

(ج) تیسری تنبیہ یہ فرمائی کہ نشہ کی حالت میں نماز سے منع کر دیا۔

فرمایا:-

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ" (اے ایمان والو نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ۔ اس وقت تک نماز نہ ادا کرو جب تک تمہیں یہ نہ معلوم ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو)

اس آیت میں حرمت کی طرف واضح اشارہ کیا گیا ہے۔ بلکہ عملی طور پر اس آیت کی بنا پہ شراب نوشی کا انسداد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ صبح کی نماز پڑھے بغیر کوئی شخص شراب نہیں پئے گا۔ پھر صبح کے وقت بھی شراب پینے سے احتراز کرے گا۔ مبادا ہوش میں آنے سے قبل ظہر کا وقت آ جائے علیٰ ہذا القیاس شراب نوشی کے لئے اسے فارغ وقت مل سکے گا۔ اس تنبیہ کے ہوتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شراب

حلال تھی البتہ بعض محققین مثلاً شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں کہ آغاز اسلام میں شراب معاف تھی اور پینے والے پر گرفت نہیں کی جاتی تھی البتہ نہ پینے والا اجر و ثواب کا مستحق ٹھہرتا تھا۔

۷۵ھ۔ ابن حزم جادۂ صواب پر نہ تھے:۔ یہ ایک نمونہ ہے ابن حزم کی تردید فقہاء کا جس میں انہوں نے تعلیلِ نصوص پر استدلال کیا ہے۔ ہم نے اس کا عالہٗ وماعلیہ بیان کر دیا۔ ہمارا خیال ہے کہ ابن حزم اس ضمن میں جادۂ حق و صواب پر نہ تھے۔ اس بیان کو ختم کرنے سے قبل ہم پر واجب ہے کہ ابن حزم اور اصحاب ظاہر کا نقطۂ نظر واضح کر دیں۔ کیونکہ ظاہری فقہ کی اساس اسی پر رکھی گئی ہے۔ اصحاب ظواہر جو رائے کے جملہ اقسام کی نفی کرتے اور قیاس مصالح مرسلہ اور استحسان کو باطل ٹھہراتے ہیں۔ اس کا مدار و انحصار بھی اسی ایک نظریہ پر ہے۔

۷۶ھ۔ تعلیلِ نصوص کے بطلان پر ابن حزم کے دلائل:۔ ابن حزمؒ تعلیلِ نصوص کے بطلان کی پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کی بنا پر کسی کے سامنے جواب دہ نہیں اور تعلیل سے اس کا مسئول ہونا لازم آتا ہے حالانکہ بنا بر نص وہ اس سے منزہ ہے۔

پہلی دلیل:۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ تعلیل نصوص کی معرفت شارع کے مقاصد کو معلوم کرنے کے لئے حاصل کی جاتی ہے نہ کہ اسے مسئول ٹھہرانے کے لئے۔

دوسری دلیل:۔ بطلانِ تعلیل کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابلیس نے حضرت آدم کے مقابلہ میں اپنے آپ کو اس لئے افضل قرار دیا تھا۔ کہ وہ آگ سے مخلوق ہے اور حضرت آدم مٹی سے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے اگر علت کا شریعت میں کوئی مقام ہوتا تو ابلیس کی بیان کردہ علت قبول کر لی جاتی۔ اور حضرت آدمؑ اس درخت کا پھل کھانے میں معذور قرار دئے جاتے کیونکہ آپ ممانعت کی علت سے ناآشنا تھے۔

تیسری دلیل:۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر شریعت کی نگاہ میں علت قابل قبول ہوئی تو مشرکین فقراء کو نہ دینے کی جو وجہ بیان کرتے تھے وہ قبول کر لی جاتی۔

وہ کہتے تھے:۔

"کیا ہم ان لوگوں کو کھانا دیں کہ جنہیں اگر خدا تعالیٰ کھانا دینا چاہتے تو دے دیتے"

مگر اللہ تعالیٰ نے اس پر عتاب فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ علت مقبول نہیں۔

چوتھی دلیل :۔ ابن حزم بطلان تعلیل کی چوتھی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے صراحتہً فرمایا ہے کہ یہود کے مظالم کے باعث خدا نے ان پر طیّبات کو حرام قرار دیا۔ مظالم کا صدور تو یہود کی طرح ہم سے بھی ہوا ہے۔ علت کے تقاضا کی بنا پر واجب تھا کہ اس نص کو وہاں متعدی کر دیا جاتا جہاں علت پائی جاتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ہم پر بھی طیبات کو حرام کر دیا جاتا۔

یہ خلاصہ ہے ابن حزم کے دلائل کا، ہم نے دلیلِ اول کی تردید اپنے موقع پر کر دی تھی۔ اور بتا دیا تھا کہ یہ دلیل اپنے مقام پر نہیں اور نہ یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے۔ اس دلیل میں افعالِ خداوندی کی تعلیل کا ذکر کیا گیا ہے۔ حالانکہ مسئلہ زیر بحث تعلیلِ نصوص کا معلوم کرنا ہے تاکہ شرعی مقاصد کی معرفت حاصل کی جائے۔

۴۷۷۔ ابن حزم کے دلائل کی تردید :۔ ابن حزم کی دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابلیس اور مشرکین کی بیان کردہ علت فاسد ہے۔ انکار اصل علت کا نہیں کیا جاتا بلکہ اس بات کا کہ ابلیس کی تعلیل مبنی بر ضد تھی۔ اس نے اس عنصر کو جس سے اس کی تخلیق ہوئی تھی فضیلت کی اساس قرار دیا تھا اور اس بات کو مطلقاً بھول گیا کہ فضیلت دینا خلاق عالم کا کام ہے اور اس نے حضرت آدم کو فضیلت عطا کی تھی۔ لہٰذا اس فضیلت کے بعد عنصر تخلیق پر غور کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ کیونکہ اس نے جس کو افضل قرار دیا وہ اس کی مخلوقات کا ایک فرد تھا۔ اس نے ہر مخلوق کے لئے ایک عنصر کو منتخب کر رکھا ہے اور اسی سے وہ اس مخلوق کو پیدا کرتا ہے۔

تیسری دلیل میں مشرکین نے تقدیر کو عدمِ عطا کی علت قرار دیا تھا اور یہ نہ جان سکے کہ تونگر شخص اس بات کا مکلف و مامور ہے کہ وہ محتاجوں کو دے اسی طرح فقراء کو مصائب پر صبر کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ لہٰذا ان کا سوال تکلیف کا موجب ہے اور تکلیف کی علت نہیں ہے۔

جہاں تک ابن حزم کی دلیل چہارم کا تعلق ہے اس کی اساس یہ ہے کہ علت کو اس لئے مقرر کیا جاتا ہے تاکہ جہاں مخالف نص موجود ہو وہاں بھی اس کا حکم ثابت کیا جائے ان کے قول کا مقصد یہ ہے کہ جس مقام پر کتاب و سنت کی کوئی نص موجود ہو وہاں ظلم کے باعث حرمت ثابت ہو جائے اور طیبات کی حلت ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے :۔

"اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِیْنَ (آج کے دن تم پر پاکیزہ چیزوں کو حلال کیا گیا

اُوْتُوا الْکِتٰبَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ " (اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال کیا گیا اور تمہارا کھانا ان کے لئے حلال کیا گیا)

حالانکہ تعلیل غوص کی دعوت دینے والے جن کا دعویٰ ہے کہ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں علت کی بنا پر ان کا حکم نافذ ہو جاتا ہے اس طرح نہیں کہتے۔ کیونکہ وہ تعلیل کے بل بوتے پر کسی حکم کو وہاں نہیں لے جاتے جہاں نص موجود ہو۔

مزید برآں انقطاعِ رسالت و نبوت کے زمانہ میں امت محمدی اور بنی اسرائیل کی حالت یکساں نہیں ہے۔ خداوند کریم کا نازل کردہ قرآن کریم روز قیامت تک ہم پر محبب ہے۔ اگر کسی زمانہ میں بھی ہم اپنی پیش رَو قوم بنی اسرائیل کی راہ پر گامزن ہوں تو اس میں کوئی ایسا ہادی و مرشد ضرور ہوگا جو ہمیں کتابِ خداوندی کی جانب بلائے گا۔ اور سنتِ نبوی کی راہ دکھائے گا۔

جیسا کہ حضرت علی کا ارشاد ہے کائناتِ ارضی ایسے مرشدین سے کبھی خالی نہیں رہتی۔ آنحضورؐ کا ارشاد ہے :-

"تم اہل کتاب کی راہ پر چلو گے اور اگر وہ کسی گوہ کے بل میں داخل ہوئے ہونگے تو تم بھی ضرور داخل ہو گے"

آنحضورؐ نے یہ بھی فرمایا :-

"اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر ایک ایسے شخص کو بھیجتے رہیں گے۔ جو دین کی تجدید کا کام انجام دے گا"

جب ہم سابقہ اقوام کی راہ پر گامزن ہوں گے تو خدا ہی ہمیں بچائے کہ ہم حرص و ظلم کے مرتکب نہ ہوں۔ جس کا علاج طیّبات کو حرام کر کے کیا جاتا ہے۔

میں اس سے بڑھ کر یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ فرمانِ خداوندی "حَرَّمْنَا عَلَیْھِمْ طَیِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَھُمْ " اس بات کی جانب مشیر ہے کہ ہر مومن کو اپنا علاج خود کرنا چاہیئے۔ اگر مومن کسی وقت محسوس کرے کہ وہ شہوات کی جانب مائل ہے اور اس کا علاج اسی راہ سے ممکن ہو کہ وہ اس انحراف سے بچنے کے لئے مباحات سے بھی گریزاں ہوں تو اسے ایسا کر گذرنا چاہیئے اور یہ اسی طرح ہو گا جیسے کوئی شخص محرمات سے بچنے کے لئے مشتبہات سے بھی احتراز کرے۔ کیونکہ جو شخص چراگاہ کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اس سے چراگاہ میں داخل ہونے کی توقع کی جاتی ہے۔

۸۔ ہم۔ فریقین میں نکتۂ فرق و امتیاز :- جمہور فقہا، جو فقدانِ نص کی صورت میں

اجتہاد بالرائی کو واجب قرار دیتے ہیں ملاحی ہیں اور اہل ظاہر ہیں جو اس کی نفی کرتے ہیں یہ ہی نکتۂ فرق و امتیاز ہے۔ اہل ظاہر اس سے ایک قدم بڑھ کر یہاں تک کہتے ہیں کہ استدلال بالرائی زیارت فی الدین اور خدائی حدود سے تجاوز کرنے کے مترادف ہے۔ بلکہ خدا پر افترا پردازی ہے کیونکہ اجتہاد کرنے والے ان لوگوں کے زمرہ میں شمار ہوتے ہیں جو مندرجہ ذیل آیت کی نہی سے دانستہ خروج کرتے ہیں۔

فرمانِ باری تعالیٰ ہے۔

"وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ" (تمہاری زبانیں جس دروغ گوئی سے کام لیتی ہیں ان کے بارے میں یہ نہ کہو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے تاکہ تم خدا پر جھوٹ باندھنے لگو۔"

فریقین میں نکتہ فرق و امتیاز تعلیلِ نصوص ہے اور بس جو لوگ استنباط کی شاہراہ کو محدود کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ تعلیلِ نصوص کو تسلیم نہیں کرتے جس سے خود بخود قیاس کی نفی ہو جاتی ہے وہ استحسان مصالح مرسلہ اور ذرائع کو بھی تسلیم نہیں کرتے جو استنباط و استخراج میں وسعت کے خواہاں ہیں وہ تعلیلِ نصوص کا باب وا کر دیتے ہیں اور ہر نص کو معلل قرار دیتے ہیں سوائے ان نصوص کے جو عبادات سے تعلق رکھتی ہوں یا ان کے بارے میں کوئی ایسی دلیل موجود ہو کہ ان کا حکم ان سے تجاوز نہیں کرتا۔

۴۷۹۔ فقہ اسلامی میں تعلیل نصوص کی اہمیت:۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر تعلیلِ نصوص کو تسلیم نہ کیا جائے تو یہ فقہِ اسلامی میں وسعت پیدا ہوتی ہے نہ لوگوں کی مشکلات کے ازالہ کا کوئی امکان باقی رہتا ہے اور نہ ان قواعدِ فقہیہ کی تخریج کی جا سکتی ہے جو متفرق مسائل کو جمع کرتے ہیں۔ تعلیل ہی وہ سببِ وحید ہے جس کی بنا پر منزعات مختلفہ میں نصوصِ عامہ سے اخذ کردہ علل کی بنا پر ربط پیدا کیا جاتا ہے یا نصِ خاص سے علتِ خاص کا استخراج کر کے اس سے ربط کا فائدہ حاصل کیا جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تعلیل ہی کے بل بوتے پر فقہ کا سرچشمہ نکل گیا بلکہ تعلیل کا نام ہی فقہ ہے یا یوں کہئے کہ یہ فقہ کا مغز ہے جو لوگ تعلیل کا دروازہ بند کر دیتے ہیں وہ فقہ کے دروازوں پر تالے لگانا چاہتے ہیں۔ پھر لطف یہ ہے کہ اگر تعلیل کا باب مسدود کر دیا جائے تو اسالیب استنباط میں سے کوئی چیز اس کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ آخری سہارا پھر استصحاب الحال ہی کو بنایا جا سکتا ہے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ استصحاب الحال کے نظریہ کو قبول کرنے کا نتیجہ کیا ہوا۔ تعلیل کی غرض و غایت اس کے سوا اور

کچھ نہیں کہ شارع حکیم کی نصوص کے مقاصد و غایات کی معرفت حاصل کی جائے جو اس سے منع کرتا ہے وہ ایک کشادہ دروازہ کو تنگ کر دینا چاہتا ہے اور عقل انسانی کو روکتا ہے کہ وہ شریعتِ خداوندی میں غور و فکر کر کے تمام نصوص کا احترام بجا لاتے ہوئے تنے حوادث سے شریعت کو ہم آہنگ کر سکے۔ خواہ وہ نص قرآنی ہو یا حدیث نبوی ہو یا قول صحابی کیونکہ صحابہ نبی کریم کی مشعل فروزاں سے مستنیر ہے۔

خداوند کریم ہمیں فکر و تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

"قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" (غور کیجئے کہ آسمان و زمین میں کیا ہے)

علاوہ ازیں دیگر آیاتِ قرآنیہ جو فکر و تدبر اور بحث و تامل کی دعوت دیتی ہیں۔ جب اس نے قرآن میں ہمیں آیات کونیہ میں غور کرنے کی دعوت دی ہے تو نصوص میں غور و فکر کرنے کی دعوت بالاولیٰ دی ہوگی تاہم نصوص کے عام و خاص مقاصد کا استخراج کر سکیں۔ کیونکہ یہ ایک فطری بات ہے اور دین اسلام بھی فطری دین ہے۔

جمہور علماء اور منکرین رائے یعنی اصحاب ظاہر کے درمیان اس حدِّ فاصل کی نشان دہی کرنے کے بعد اب ہم رائے کے مختلف اقسام یعنی قیاس استحسان مصالح مرسلہ اور ذرائع کے بارے میں کلام ابن حزم کی مختصر تشریح و توضیح کریں گے۔

۵۶۔ قیاس

۴۸۰۔ حقیقتِ قیاس:۔ ابن حزم کا اندازِ کلام قیاس کے بارے میں اس شخص ایسا ہے جو اس سے انکار کرتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ رائے کی کسی قسم کو بھی تسلیم نہیں کرتے، قیاس رائے کی اوّلین قسم ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں

"متاخرین اصحابِ فتویٰ میں سے کچھ لوگ دین میں قیاس کو صحت مانتے ہیں ان کا قول ہے کہ ایسے مسائل و حوادث آئے دنوں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں جن کا کتاب و سنت میں کوئی ذکر نہیں نہ ان پر اجماع قائم ہوا ہے۔ ہم کتاب و سنت میں ان کے اشباہ و امثال کو دیکھتے ہیں۔ اور جہاں نص یا اجماع نہیں ہوگا۔ وہاں حکم صادر کر دیتے ہیں کیونکہ دونوں میں علتِ حکم ایک ہی ہوتی ہے لہٰذا ہم ایک ہی حکم لگا دیتے ہیں۔ جملہ ماہرین اصحابِ قیاس جن میں شوافع اور احناف بھی شامل ہیں یہی کہتے ہیں۔ حنفیہ و مالکیہ میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یک گونہ مشابہت کی بنا پر دونوں کو ایک ہی حکم میں شریک کر دیا جاتا ہے"

ابن حزم کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ان کے نزدیک متاخرین اصحاب فتویٰ دین میں قیاس کو جائز تصور کرتے ہیں۔ ابن حزم کی یہ بات بڑی حیرت آفرین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ امام مالک ابوحنیفہ شافعی احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب و تلامذہ کو متاخرینِ اصحابِ فتویٰ میں شامل کرتے ہیں اور ان کو متقدمین میں شمار نہیں کرتے۔ اس سے ان کا مقصد قاری کو اس وہم میں مبتلا کرنا ہے کہ قیاس متاخرین کی ایجاد کردہ بدعت ہے۔ اور متقدمین اس کے قائل نہ تھے۔ حق بات یہ ہے کہ قیاس قبل ازیں موجود تھا کیونکہ وہ اجتہاد بالرائے کا رفیق و انیس ہے بلکہ اس طبعی مسلّم قاعدہ پر مبنی ہے کہ دو امور جو باہم ملتے جلتے ہوں ان کا حکم بھی ایک ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ مساوات فی الحکم

حقیقی مساوات اور حکم کو واجب کرنے والے امر کی مساوات کی فرع ہے

قیاس اور اجتہاد بالرائے ایک ہی دور کی پیداوار ہیں۔ بلاشبہ امام ابوحنیفہ کے گرامی قدر استاد حماد اور ابراہیم نخعی قیاس کرتے تھے کیونکہ وہ رائے سے اجتہاد کرنے کے عادی تھے۔ پھر قیاس متاخرین کی بدعت کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کے برعکس وہ ایک ایسا منہج و مسلک ہے جو متقدمین میں عام طور سے معروف تھا۔

۴۸۱ - قیاس میں بناءِ اختلاف:- ابن حزم کہتے ہیں کہ فقہاء قیاس کے بارے میں یک زبان تھے۔ جمیع احباب شافعی کے نزدیک اصل و فرع کے علت حکم میں مشترک ہونے کا نام قیاس ہے۔ بعض حنفیہ اور مالکیہ بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ دوسروں کا خیال ہے کہ اصل و فرع کا علت میں مشترک ہونا ضروری نہیں بلکہ کسی قسم کی مشابہت و مماثلت بھی پائی جاتی ہو وہی کافی ہے خواہ علت میں اشتراک موجود نہ ہو۔

یہ اختلاف دراصل حقیقت قیاس میں نہیں اور نہ اس ضمن میں ہے کہ قیاس میں اصل و فرع کا اس وصف میں مشترک ہونا واجب ہے جسے علت حکم تسلیم کیا گیا ہو۔ بلکہ اس اختلاف کا مبنیٰ علت کا طریق استنباط و استخراج ہے۔

جمہور حنفیہ کا قول ہے کہ اصل و فرع کا اس وصف میں شریک ہونا ضروری ہے۔ جسے اصل میں اساس حکم قرار دیا گیا ہو یا اسے جنس اصل میں اساس حکم فرض کیا گیا ہو۔ یا اس کی جنس کو جنس حکم قرار دیا گیا ہو۔ اور اسی کے دیگر اقوال جو اس وصف کے بارے میں کہے گئے جسے علت حکم تسلیم کیا جاتا ہے۔

اگر مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو وہ اصل مشارکت یا اصل قیاس میں نہیں بلکہ علت کے طریق استخراج اور اس وصف کی پہچان میں ہے۔ جس کے ساتھ حکم وجوداً و عدماً وابستہ ہوتا ہے۔

۴۸۲ - قیاس سے متعلقہ مضامین کا مختصر جائزہ:- پھر ابن حزم قائلین قیاس کے مطابق اس کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ بعد ازاں قیاس اور اخبار آحاد یا حدیث مرسل کے مابین معاوضہ پر روشنی ڈالتے اور اس میں علماء کے افکار و آراء بیان کرتے ہیں۔ قیاس پر عمل کرنے والے ائمہ دین کے حالات بیان کرتے ہوئے

ہم نے ان کی تفصیلات ذکر کی ہیں[1]۔ اس کے بعد ابن حزم وہ دلائل بیان کرتے ہیں۔ جن سے قیاس کا اثبات ہوتا ہے اور پھر اپنے مخصوص انداز میں ان کی تردید کرتے ہیں۔ اثباتِ قیاس میں فقہاء کے ذکر کردہ دلائل کو شور و شغب سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"اصحابِ قیاس نے یونہی شور مچا رکھا ہے اور چند ایک باتیں بڑے شد و مد سے بیان کرتے ہیں ہم انشاء اللہ تعالیٰ ان کے ذکر کردہ دلائل کی تردید کریں گے اور بعونہ تعالیٰ ان کا بطلان ثابت کریں گے۔ پھر ابطالِ قیاس پر روشن دلائل پیش کریں گے۔ وَلَاحَوْلَ وَلَاقُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْم[2]"

ابن حزم پھر اصحابِ قیاس کے دلائل پیش کر کے ان پر نقض وارد کرتے ہیں۔ جس سے ہمیں کوئی غرض نہیں۔ ہم صرف وہ دلائل پیش کریں گے۔ جو انہوں نے ابطالِ قیاس کے ضمن میں ذکر کئے اور کہا کہ یہ بڑے روشن دلائل ہیں ان دلائل سے ان کے فقہی منہج و مسلک کا پتہ چلتا ہے اور یہی ہماری نگاہ میں اہم ہیں۔

۴۸۲۔ ابطالِ قیاس کے دلائل ابن حزم کی نگاہ میں:۔ ابن حزم نے ابطالِ قیاس کے ضمن میں جو دلائل ذکر کئے ہیں ہم ان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل:۔ خداوند کریم نے شرعی احکام نازل فرمائے ان میں سے جس چیز کا امر فرمایا۔ اسے واجب کہتے ہیں۔ جس سے منع کیا۔ وہ محرمات ہیں۔ جس سے نہ منع کیا اور نہ اس کا حکم دیا۔ وہ مباحات ہیں اور حلال ہیں۔ محرمات اور مامورات کے بارے میں نصوص وارد ہوئی ہیں۔ باقی اشیا اپنی اصل اباحت پر قائم ہیں۔ جو اس کے بعد قیاس یا غیر قیاس کی بنا پر کسی چیز کو واجب ٹھہرا دے تو اس نے وہ کام کیا جس کا خدا نے حکم نہیں دیا۔ جس نے بدوں نص کسی چیز کو حرام قرار دیا تو وہ بھی غیر شرعی فعل کا مرتکب ہوا[3]۔

دوسری دلیل:۔ اصحابِ قیاس اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں نص موجود

---

[1] دیکھئے ہماری کتاب حیات ابوحنیفہ مالک اور حیات الشافعی (مصنف)

[2] الاحکام ج ۷، ص ۵۷

[3] الاحکام ج ۸ ص ۲

ہو وہاں قیاس کی ضرورت نہیں۔ قیاس کی ضرورت وہاں لاحق ہوتی ہے جہاں نص نہ ہو جو شخص یہ کہتا ہے کہ نصوص جملہ احوال وحوادث کو شامل نہیں وہ مندرجہ ذیل آیات کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

"اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ" (آج میں نے تمہارے دین کو کامل کر دیا اور تمہاری نعمت کو پورا کر دیا)

نیز فرمایا:۔

"لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ" (تاکہ آپ لوگوں کے لئے اس چیز کو واضح کر دیں جو ان کی جانب اتاری گئی ہے)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا۔

"اے اللہ میں نے تیرے احکام لوگوں تک پہنچا دیے۔ لوگوں نے کہا ضرور! تب آپ نے فرمایا اے اللہ تو گواہ رہ"

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ نصوص شرعیہ جملہ مسائل پر مشتمل ہیں پھر قیاس کی ضرورت کیا ہے؟[1]

تیسری دلیل:۔ ابطالِ قیاس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ جہاں نص نہ ہو وہاں قیاس کو اس وصف پر مبنی قرار دیا جاتا ہے۔ جس کو اصل منصوص علیہ اور فرع منصوص کے مابین علت حکم تصور کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس وصف کی کوئی دلیل نہیں اگر نص کو اس کی دلیل تسلیم کیا جائے تو فرع کا حکم نص سے ماخوذ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کو قیاس نہیں کہتے اور اگر نص یا اجماع سے ماخوذ نہ ہو تو پھر کہاں سے اخذ کیا گیا؟ اس عقدہ کو حل کئے بغیر ترک کر دینا ذاتِ خداوندی کے شایانِ شان نہیں۔ کسی شخص کے لئے یہ حلال نہیں کہ اسے خدا کے دین کی طرف منسوب کرے جس نے اپنے رسول کی زبان پر ہر بات کو واضح کر دیا[2]

چوتھی دلیل:۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم نے مسلمانوں کو مامور فرمایا کہ خدا و رسول

---

[1] الاحکام ص ۸

[2] الاحکام ص ۵

جس بات کو ذکر یں نہ کریں اس کی کرید نہ کریں۔ آنحضور فرماتے ہیں۔

"جب تک میں کوئی چیز بیان نہ کروں۔ اس کے متعلق سوال نہ کیجئے گذشتہ اقوام انبیاء سے زیادہ سوال کرنے اور اختلاف کرنے کی بنا پر ہلاک ہوگئیں جب میں کسی بات کا حکم دوں تو امکانی حد تک اس کی تعمیل کیجئے اور جب کسی بات سے منع کروں تو اس سے کنارہ کش رہیئے"

متذکرۃ الصدر حدیث اس بات پر روشنی ڈالتی ہے کہ جس مسئلہ کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو تو بندے کے لئے یہ زیبا نہیں کہ اسے قیاس سے حرام ٹھہرائے یا بنا بر قیاس اسے ضروری قرار دے۔ ورنہ وہ خدا کی شریعت پر زیادتی کرنے والا ہوگا۔ اور اس حدیثِ صحیح پر عمل کرنے والا نہیں ہوگا۔[۱]

پانچویں دلیل :- ابطالِ قیاس کے بارے میں کثرت سے صریح آیاتِ قرآنیہ وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً یہ آیات۔

۱۔ "یا ایھا الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی اللہ ورسولہ"۔ (اے ایمان والو خدا اور رسول سے آگے نہ بڑھو۔)

۲۔ "لا تقف ما لیس لک بہ علم"۔ (جس بات کا آپ کو علم نہیں وہ مت کہئے)

۳۔ "ما فرطنا فی الکتاب من شیء"۔ (ہم نے قرآن کریم میں کوئی باتی نہیں چھوڑی)

۴۔ "واللہ اخرجکم من بطون امھاتکم لا تعلمون شیئا"۔ (خدا نے تمہیں شکم مادر سے پیدا کیا کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے)

۵۔ "کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم آیاتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب والحکمۃ ویعلمکم ما لم تکونوا تعلمون"۔ (جیسے ہم نے تم ہی سے ایک رسول مبعوث فرمایا جو تم کو ہماری آیات پڑھ کر سناتا ہے۔ تمہیں پاک کرتا ہے اور کتاب وحکمت کا درس دیتا ہے اور تمہیں وہ کچھ سکھاتا ہے جو تم جانتے نہ تھے)

متذکرۃ الصدر آیات اور ایسی دیگر آیات اس حقیقت پر روشنی ڈالتی ہیں کہ دینی علم وہی ہے جو اللہ تعالیٰ ہمیں سکھائیں اور جو اس کی کتابوں اور رسولوں سے منقول ہو۔ دین میں قیاس نہ تو

---

[۱] کتاب مذکور ص ۹

ایک ایسا علم ہے جو خدا کی راہ سے نہیں پہونچا اور نہ اس نے اس کا حکم دیا۔ لہٰذا وہ شیطانی علم ہے۔ خداوند کریم شیطانِ لعین کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"اِنَّمَا یَاْمُرُکُمْ بِالسُّوْٓءِ وَالْفَحْشَآءِ وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" (وہ برائی اور بے حیائی کا حکم دیتا ہے اور یہ کہ تم خدا کے بارے میں وہ بات کہو جو تم جانتے نہ ہو)

۴۸۴۔ احکامِ شریعت کی تقسیم:- ابن حزم فرضی مخالفین کو چشم تصور کے سامنے رکھ کر ان کے اعتراضات پیش کرتے اور پھر خود ہی جواب دیتے ہیں۔ ہم نے ان کے ذکر کردہ دلائل کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔ یہ دلائل انہوں نے اسی تیز و تند قلمی جنگ کے دوران ذکر کئے تھے۔

ابن حزم کے دلائل کی اساس یہ ہے کہ نصوص میں ہر چیز کا بیان موجود ہے اور فرائض و اجماع سے ثابت ہیں جن میں کسی اضافہ کا امکان نہیں۔ منہیات بھی ثابت شدہ ہیں اور ان میں بھی اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ مباحات کے قبیل سے ہے اس لئے نہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے بلکہ اس لئے کہ جو اشیاء ممنوع نہیں ہیں۔ نصوص سے ان کی اباحت ثابت ہوتی ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

"شریعت کے تمام احکام از اول تا آخر تین اقسام میں منقسم ہیں۔ چوتھی کوئی قسم نہیں۔

۱۔ پہلی قسم فرائض ہیں جن پر اعتقاد رکھنا اور عمل کرنا ضروری ہے۔

۲۔ محرمات ہیں جن سے قولاً و عملاً کنارہ کش رہنا ضروری ہے۔

۳۔ تیسری قسم حلال ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا مباح ہے۔

مکروہ اور مندوب مباحات میں داخل ہیں جیسا کہ قبل ازیں ہم بیان کر چکے کیونکہ مکروہ کا فاعل گناہگار نہیں ہوتا اور اگر اسے گناہگار تسلیم کیا جائے تو مکروہ کو حرام قرار دینا پڑے گا۔ البتہ مکروہ کو ترک کرنے والا اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ مندوب کا تارک گنہ گار نہیں ہوتا۔ اور اگر اسے گنہ گار کہیں تو مندوب فرض ہو جائے گا۔ البتہ اس کا فاعل اجر پاتا ہے۔ تمام مسلمانوں کے اجماع کے مطابق یہ شریعت کے اقسام ہیں۔ نیز اس لئے کہ صحیح تقسیم میں یہ بھی ضروری ہے کہ عقل مسموعی و منقول دلائل کی طرف رجوع کرتی ہو اور ایسے شرعی دلائل موجود ہوں جب اس میں شبہ باقی نہیں رہا تو یہ فرمانِ باری تعالیٰ بھی سن لیجئے۔ فرمایا۔

"خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا" (تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے)

چیز فرمایا۔

"وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" (اس نے حرام اشیاء کو واضح کر دیا سوائے ان چیزوں کے جن کی طرف تم مجبور کئے جاؤ)

ان آیات کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوئی کہ کائناتِ ارضی کی ہر چیز اور ہر عمل مباح اور حلال ہے سوائے ان اعمال کے جو صراحۃً کتاب و سنت میں ممنوع ہوں اور قرآن کے شارح و ترجمان نبی کریم نے ان کی حرمت پر روشنی ڈالی ہو۔ یا اجماعِ امت سے ان کی ممانعت ثابت ہوتی ہو جس کی پیروی قرآنِ کریم میں ضروری قرار دی گئی ہے۔ یہ اجماع بھی کسی نص پر مبنی ہو جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا۔ اگر نص میں کسی چیز کی حرمت کی تصریح کی گئی ہو تو ہم اسے حرام قرار دیں گے۔ اور اگر نام ہے کہ نص میں کسی چیز کی حرمت پر اجماع منعقد ہوا ہو تو وہ چیز یہی آیت کی بنا پر حلال ہو گی۔[1]

ابن حزم اس طرح فقہ اسلامی میں قیاس کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔

۴۸۵۔ کوئی حادثہ نص سے خالی نہیں

ان بیانات سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابن حزم کی نگاہ میں کوئی ایسا حادثہ موجود نہیں جس کے بارے میں نص نہ پائی جاتی ہو۔ لہٰذا قیاس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حکم دینے والی یا منع کرنے والی نص موجود نہ بھی ہو تو مباح کرنے والی نص اپنی جگہ پر باقی ہے۔ لہٰذا کوئی پیش آمدہ واقعہ ایسا نہیں جو اس آیت کی اباحت کے عموم میں داخل نہ ہو۔

فرمانِ باری تعالیٰ ہے۔

"هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (خدا کی ذات وہ ہے جس نے زمین کی ہر چیز تمہارے لئے پیدا کی)

اہل ظاہر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان حوادث میں وہ کیا کریں گے جہاں نص موجود نہیں؟ ابن حزم اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم یہ اعتراض معترضین پر پلٹ دیں گے اور ان سے پوچھیں گے کہ جب تمہارے نزدیک ایسے حوادث بھی ہو سکتے ہیں جن کے بارے

---

[1] الاحکام ج ۸ ص ۱۴

میں کوئی نص وارد نہیں تو بتائیے آپ کے نزدیک ان کا حل کیا ہو گا ؟ یہ اعتراض تم پر وارد ہوتا ہے ہم پر نہیں - کیونکہ ہماری نگاہ میں تو ایسا کوئی حادثہ سرے سے وقوع پذیر ہی نہیں ہو سکتا - جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو[1] - کیونکہ اباحت والی نص ان تمام حوادث کو شامل ہے جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی - خلاصۂ کلام نصوص سب محکم ہیں کوئی چیز ان سے خارج نہیں اور نہ ان میں غیر کا گذر ہو سکتا ہے - لہذا جس شخص نے بنا بر قیاس کسی چیز کو حرام قرار دیا یا اس کا حکم دیا اس نے شرعی احکام کی خلاف ورزی کی - ایسا شخص ان لوگوں کے زمرہ میں داخل ہے جن کا ذکر مندرجہ ذیل آیت میں کیا گیا ہے

"قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ"

(آپ ان سے کہہ دیں کہ خدا نے جو رزق تم پر نازل کیا تھا پھر تم نے اس میں سے حرام اور حلال بنا لیا - کیا خدا نے تمہیں اس بات کا حکم دیا تھا یا تم اس پر جھوٹ باندھتے ہو؟)

ابن حزم پر چند قیاسات کا ذکر کرتے ہیں

۸۶ ھ - ابطالِ قیاس عہد نبوی میں :- جو آنحضور کے عہد مبارک میں پیش آئے اور آپ نے ان کی غلطی واضح فرمائی - ابن حزم ایک حدیث ذکر کرتے ہیں جو ریشمی لباس کے بارے میں وارد ہوئی اس میں حضرت عمر اور اسامہ کے قیاس کا ذکر ہے آنحضور نے اس قیاس کو غلط قرار دیا - ابن حزم فرماتے ہیں :-

"حضرت عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے عطارد یمنی کو بازار میں ریشمی سوٹ فروخت کرتے دیکھا - آنحضور سے عرض کیا کہ آپ اسے خرید لیں - اور جب وفد آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے ہیں اس وقت زیب تن فرمایا کریں آپ نے جواباً فرمایا ریشمی لباس وہ لوگ پہنتے ہیں جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے - تھوڑا عرصہ بعد آپ کو کئی ریشمی سوٹ ملے - آپ نے ایک سوٹ حضرت عمر کو بھیج دیا اور ایک حضرت علی کو مرحمت فرمایا اور ہدایت فرمائی کہ اسے کاٹ کر مستورات کے دوپٹے بنا لیں - پھر انہوں نے حضرت عمر کے واقعہ

---

[1] الاحکام ج ۸ ص ۱۶

کو بیان کیا حضرت اسامہ ریشمی سوٹ پہنے بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے۔ آپ نے کراہت کی نگاہ سے دیکھا۔ حضرت اسامہ نے عرض کیا حضور آپ ہی نے یہ سوٹ بھیجا تھا۔ آنحضورؐ نے فرمایا میں نے پہننے کے لئے نہیں بھیجا تھا بلکہ اس لئے کہ تم کاٹ کر اس کے دوپٹے بنا لو۔"

ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کی غلطی کا مصدر و منشاء صرف قیاس ہے اسی طرح حضرت اسامہ کی خطا بھی مبنی بر قیاس ہے۔ حضرت عمر کے قیاس کا حاصل یہ تھا۔ کہ جو چیز اپنی ملکیت ہو اسے فروخت کر سکتے ہیں اور ہر طرح اپنے کام میں لا سکتے ہیں۔ جس طرح اسے فروخت کرنا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مباح ہے اسی طرح اسے پہننے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اگر انتفاع کے دوسرے طریقے حرام ہوتے تو پہننا بھی ناروا ہوتا۔ اسی طرح اسامہ نے بھی پہننے کو ملکیت پر قیاس کیا۔ جب ریشمی کپڑے کی ملکیت جائز ہے تو اس کا پہننا بھی درست ہے۔

افسوس کہ ہم نہ ابن حزم کے ذکر کردہ اس قاعدہ سے اظہارِ اتفاق کرتے ہیں اور نہ ان کے برآمد کردہ نتیجہ سے۔ حضرت عمر نے ریشمی سوٹ کو زیبِ تن کرنا اس لئے جائز سمجھا کہ وہ ممانعت سے آگاہ نہ تھے لہٰذا انہوں نے اسے مباح خیال کیا اور یہ قیاس نہیں ہے۔ جب انہوں نے پہننے کی حرمت سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ اس کی ملکیت بھی حرام ہو گی تو یہ ان کا استنباط ہے قیاس نہیں۔ وجہ استنباط یہ تھی کہ جب اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے تو اس کی ملکیت کیونکر جائز ہو گی آنحضورؐ نے واضح فرمایا کہ مردوں کو پہننے کی حرمت کے باوجود بھی انتفاع ممکن ہے۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمر و اسامہ کا قیاس مبنی بر خطا تھا اس کے یہ معنی نہیں کہ ہر قیاس ہی باطل ہوا کرتا ہے اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ مخصوص قیاس (حضرت عمر اور اسامہ کا قیاس) جب اجتہاد میں غلطی ہو سکتی ہے تو حتمی طور پر قیاس میں بھی خطا کا امکان ہے

۴۸۷۔ آیت قرآنی سے اثباتِ قیاس اور اس کی تردید:- ابن حزم بطلانِ قیاس کے دلائل ذکر کرنے

کے بعد قیاس آرائی کے بارے میں اقوالِ صحابہ پیش کرتے ہیں۔ ابطالِ قیاس کے ضمن میں آپ اپنے پیش کردہ دلائل پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ فقہاء کی نگاہ میں جو آیت قیاس کی قوی ترین حجت ہے اس پر نقص وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ آیتِ کریمہ ہے۔

"فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْاَبْصَارِ" (اے گروہ دانشمنداں عبرت حاصل کیجئے)

ابن حزم کہتے ہیں کہ عربی زبان میں کسی کے نزدیک بھی "فَاعْتَبِرُوْا" کے یہ معنی نہیں کہ قیاس کیجئے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ تعجب کیجئے یا نصیحت حاصل کیجئے۔

قرآن میں آیا ہے۔

"عِبْرَةً لِّأُولِي الْاَلْبَابِ" (یہاں عبرت کا مفہوم تعجب و توغظت ہے)

دوسری جگہ فرمایا۔

"وَاِنَّ لَکُمْ فِی الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِیْکُمْ مِّمَّا فِیْ بُطُوْنِهَا مِنْ بَیْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِیْنَ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِیْلِ وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَکَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ"

چارپایوں میں تمہارے لئے بڑی عبرت ہے ان کے شکم میں گوبر اور خون کے درمیان سے ہم تمہیں خالص دودھ پلاتے ہیں جو پینے والوں کے لئے خوش گوار ہے اور کھجور اور انگور کے درختوں سے تم نشہ اور بڑا اچھا رزق بناتے ہو اس میں دانشمندوں کیلئے بڑی نشانی ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ آخری آیت سے قیاس کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ اس آیت میں بتایا کہ دودھ حلال ہے مگر وہ گوبر اور خون کے درمیان سے نکلتا ہے جو حرام ہیں۔ اسی طرح ایک ہی پھل سے عمدہ رزق بھی پیدا ہوتا ہے اور نشہ بھی لہذا دو مماثل اشیاء کا حکم ایک نہیں ہو سکتا۔[1]

۴۸۸۔ فاعتبروا کے معنی کی بحث:

ابن حزم اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ عبرت کے معنی قیاس کرنا ہے اور اسی پر اپنے مفروضات کی عمارت استوار کرتے ہیں۔ مگر کتب لغت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ "فَاعْتَبِرُوْا" کے معنی ہیں "قیاس کیجئے"

مشہور لغوی ثعلب کہتے ہیں۔

"اعتبار کے معنی یہ ہیں کہ آدمی ایک کام کو دیکھ کر خود بھی ویسا کام کرے یا اس پر تفریع بٹھائے اور یہ محتاج تشریح نہیں۔ جو شخص دیکھتا ہے کہ کسی نے برا کام انجام دیا اور اس سے برا نتیجہ برآمد ہوا تو وہ اس سے بچنے کی کوشش کرتا

---

[1] النبذ ص ۵۴

ہے تاکہ وہ بھی اس نتیجہ بد سے دوچار نہ ہو۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ عقل مند وہ ہے جو کسی اور کو دیکھ کر عبرت پذیر ہو "الْعِظَةُ اور الْاِتِّعَاظ" کے یہی معنی ہیں غیر سے عبرت پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ایک فعل کی بنا پر کسی دکھ میں مبتلا ہوا ہو۔ دوسرا انسان اسے دیکھ کر یہ سمجھے کہ اگر میں نے یہ فعل انجام دیا تو میں بھی اسی مصیبت میں گرفتار ہوں گا"

بلاشبہ اس میں ایک حال کو دوسرے پر قیاس کیا گیا ہے اور یہ ان بدیہیات میں سے ایک ہے جو عام طور سے وقوع پذیر ہوتے ہیں اگر ابن حزم آغاز زندگی سے قیاس کے منکر نہ ہوتے تو اپنی کتاب التقریب میں اس بدیہی بات کو ذکر کرتے کیونکہ یہ نفسِ انسانی کی ان اوّلیات میں سے ہے جس کا ادراک ہر انسان اپنی فطرت ہی سے کر لیتا ہے لہٰذا یہ انسان کی ابتدائی معلومات میں داخل ہے۔

۴۸۹۔ قیاس کے ضمن میں ابن حزم کے نقطۂ نظر کی وضاحت: یہ ہے قیاس کے بارے

میں ابن حزم کا زاویۂ نگاہ! وہ بڑی شدت سے قیاس کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے دلائلِ خمسہ کا ذکر کرتے ہوئے ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفی قیاس کا مبنیٰ ان کے یہاں یہ ہے کہ شرعی نصوص انسانی ضرورت کے لئے کافی ہیں اور ان میں تمام حوادث کا حل مذکور ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ بعض حوادث کا حکم نصوص میں مذکور نہیں وہ دینِ اسلام کو نامکمل خیال کرتا ہے حالانکہ آیت "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ" کے تحت دینِ اسلام کامل ہو چکا ہے شریعت میں جملہ احکام مذکور ہیں۔ جس حادثہ کے بارے میں کوئی واضح امر و نہی موجود نہیں وہ ان نصوص کے زیر اثر مباح ہے جن میں فرمایا گیا ہے کہ اس کائناتِ ارضی کی تمام اشیاء انسان کے لئے پیدا کی گئیں ہیں بنابریں قیاس نص کی موجودگی میں ہو گا۔ حالانکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

یہ ہے ابن حزم کی تصریحات کے مطابق اصحابِ ظاہر کے نقطۂ نظر کی وضاحت۔

اصحابِ قیاس کا خیال ہے کہ ابن حزم کے وارد کردہ اعتراضات بے محل ہیں۔ وہ ہر اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہ سرے سے ان پر وارد ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ اصحابِ قیاس اور دیگر فقہاء کے نزدیک بالکل واضح ہے اس میں ذرا بھر شبہ نہیں۔

نبی کریمؐ نے ہمیں ایک روشن شاہراہ پر چھوڑا تھا۔ جس میں شب و روز کی کوئی تمیز نہیں۔ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ نے جزوی حوادث پر ایک ایک کرکے روشنی ڈال دی اور علیحدہ علیحدہ نام لیکر ہر حادثہ کا حل بتا دیا۔ یا ایک ایسا عام قاعدہ بتایا جو ان کے سب افراد کو شامل ہو کیونکہ حوادث غیر متناہی ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ نصوص ان تمام حوادث پر مشتمل ہوں جو ابھی ظہور پذیر ہوئے یا ہوں گے۔ حالانکہ دین اسلام آنے والے زمانوں کے لئے بھی رشد و ہدایت کا پیغام ہے۔ لہذا بیانِ احکام سے ایسی تشریح و توضیح مراد ہو گی۔ جو ان پیدا شدہ یا تمام اعصار و امصار میں پیدا ہونے والے متعدد و مختلف حوادث کے مطابق و موافق ہو۔

۴۹۰۔ بیانِ احکام کے اقسام:۔

اس سے واضح ہوُا کہ بیان احکام کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ نصِ تصریح جس سے حکمِ شرعی کو معلوم کرنے کے لئے صرف عربی زبان اور شرح کرنے والی حدیث نبوی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۲۔ بیان کی دوسری قسم بنا بر دلالت نص سے اخذ کی جاتی ہے اس میں استنباط و تامل کی ضرورت ہوتی ہے اور نص سے اسباب و نتائج کو معلوم کیا جاتا ہے۔ جو اجتہاد و استنباط سے معلوم کئے جا سکتے ہیں۔

یہ اصحابِ قیاس کا نظریہ ہے اس کی اساس علم کی قسم ثانی یعنی استنباط سے احکام کی معرفت حاصل کرنے پر رکھی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نصوص کی دلالتِ احکام کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

۱۔ دلالتِ ظاہرہ واضحہ۔

۲۔ خفیہ دلالت جو استنباط سے معلوم کی جا سکتی ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں۔

"مسلمان جس حادثہ سے بھی دوچار ہو اس کے بارے میں شریعت کا حکم موجود ہو گا اور اس میں دلالتِ حکم پائے جائے گی۔ جب بعینہٖ حکم موجود ہو تو مسلمان کیلئے اس کی پیروی ضروری ہے اور اگر بعینہٖ حکم موجود نہ ہو تو وہ اجتہاد کی بنا پر معلوم کیا جائے گا۔ اجتہاد کا دوسرا نام قیاس ہے[1]۔"

[1] الرسالہ ص ۴۷۷

اس سے معلوم ہوا کہ قیاس نصوص سے خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ انہیں پر مبنی اور انہی کے مطابق جاری و ساری ہوتا ہے۔ نصوص ہی اس کا مرکز و محور ہوتی ہیں اور وہ گھوم پھر کر انہی کی طرف لوٹتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں جو ان کی رائے میں قیاس کا مترادف ہے۔

"کتاب و سنت کے اخبار و سائل ایک چشمہ ہیں جن کے معنیٰ کا قصد کر کے مجتہد ان پر وارد ہوتا ہے"[1]

امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ فقیہ و مجتہد نص کی طرف آکر ان کا معنیٰ تلاش کرتا ہے۔ پھر اس اصل پر قیاس کرتا ہے جو اس معنیٰ کو شامل ہوتی ہے۔ جس پر حکم کی بنا رکھی جاتی ہے۔

بنابریں جمیع نصوص کامل اور تمام معانی شرعیہ کو شامل ہوں گی۔ البتہ معانی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے نصوص کی دو قسمیں ہیں دلالت کی ایک قسم صریح اور واضح ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی دلالت استنباط سے معلوم کی جاتی ہے ان دونوں میں دلالتِ لفظ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ فرق صرف ان سے معنیٰ و مفہوم معلوم کرنے کے طرق میں مضمر ہے۔ بعض الفاظ کا مفہوم واضح ہوتا ہے جس کو ہر زبان داں آسانی سے سمجھ لیتا ہے۔ دوسری قسم کے الفاظ کا مطلب غیر واضح ہوتا ہے اور صرف اہل علم و استنباط ہی اس کی تہ تک پہنچ سکتے ہیں وہی اہل الذکر ہیں جن سے سوال کرنے کا اللہ تعالیٰ حکم دیتے ہیں۔

"فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ" (اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے دریافت کرو)

۴۹۱۔ **علم شریعت محتاج بیان نہیں** :- یہ ہے نصوص کے قیاس پر دلالت کرنے کے بارے میں جمہور کا نظریہ : ابن حزم اسے تسلیم نہیں کرتے اور اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"علم دین سب واضح ہے۔ قرآن میں فرمایا تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ"

دوسرے مقام پر ارشاد ہوا "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" اس سے واضح ہوا کہ آپ نے تمام نازل شدہ احکام کی وضاحت فرما دی تھی۔ جو اسے تسلیم نہیں کرتا وہ اجماع امت کی

---

[1] الرسالۃ ص ۵۰۴

بنا پر کافر ہے۔ ابن حزم کے نزدیک بَیّن وہ حکم ہے جسے ہر اہل زبان سمجھتا ہو۔ فرماتے ہیں۔

"شرعی احکام ہر اس شخص کیلئے واضح ہیں جو اس زبان سے آشنا ہو جس میں ہمیں مخاطب کیا گیا۔ شریعت کا علم جن لوگوں کی نگاہ سے پوشیدہ رہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس سے روگردانی کرتے رہے اور اس کی طرف پوری توجہ نہ دے سکے۔ بلکہ باطل کی طرف متوجہ رہے۔ جس سے شریعت کا فہم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یا علم شریعت کے مخفی رہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس پر فہم قاصر سے غور و فکر کرتے تھے۔ جب کہ ان کی دلی توجہ کا مرکز کوئی اور بات ہوتی تھی یا مرض و غفلت کا شکار رہتے۔ اگر شریعت کا علم واضح نہ ہوتا تو جاہلوں کے لئے اس کی کوئی بات سمجھنا بڑا دشوار ہوتا۔"[1]

ابن حزم کے نقطۂ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ بیان کا مطلب حکم کی ایسی وضاحت کرنا ہے جسے ہر وہ شخص سمجھ لے جو عربی زبان سے آشنا ہو اور اس کے معانی اصلیہ کے فہم و ادراک پر قادر ہو۔ ورنہ نہ قرآن کو واضح کر سکیں گے نہ آنحضور کا بیان کامل ہوگا۔ اور نہ تبلیغ محمدی پایۂ تکمیل کو پہنچی ہوگی۔

جمہور فقہاء کی رائے میں جو بیان آنحضور پر واجب ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس سے بعینہٖ حکم کا پتہ چل جاتا ہو۔ اور ایسے معنی کی طرف فقیہ کی توجہ مبذول ہو جاتی ہو جسے پہچان کر وہ استنباط کر لے اور اس کے مقتضا کے مطابق فیصلہ کر سکے۔

۴۹۲۔ خلاصۂ بحث و نظر:۔ حقیقت یہ ہے کہ منکرین قیاس یا بالفاظ دیگر منکرین رائے کا رجحان و میلان بڑا بعید از استنباط ہے اور وہ یہ ہے کہ منکرین قیاس استصحاب کو ایک مستقل قاعدہ کی حیثیت دیتے ہیں۔ اور اس سے اخذ و احتجاج کرنے کو معانیِ کتاب و سنت و اجماع سے بنا بر استخراجِ علل و تعرفِ مدارِ حکم استنباط کرنے پر ترجیح دیتے ہیں۔ باوجودیکہ قیاس میں اشیاء و امثال اتحادِ حکم کی بنا پر باہم ملحق و مربوط ہو جاتے ہیں۔ ظاہریہ کا خیال ہے کہ آیاتِ قرآنیہ جن میں مذکور ہے کہ تمام اشیاء انسان کیلئے مسخر کر دی گئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام اشیاء دراصل مباح ہیں۔ ہٰذا اشیاء کی اباحت منصوص علیہ ہے ہٰذا قیاس یا غیر قیاس کی قطعًا ضرورت نہیں۔ اہل ظاہر کے نزدیک ظاہری نصوص کا نام شریعت ہے اور بس۔

---

[1] الاحکام ج ۱، ص ۱۱۱

جمہور فقہا کا خیال ہے کہ بلاشبہ نصوص ہی شریعت کی ترجمانی کرتی ہیں۔ مگر نصوص کا فہم و ادراک ان کے ظاہری معانی ہی سے حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ ان مقاصد و علل کی بنا پر جن پر نصوص روشنی ڈالتی ہیں۔ ان کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ علل احکام کی معرفت حاصل کئے بغیر نصوص کے معانی پوری طرح سمجھ میں نہیں آتے۔ جہاں نص نہیں ہوتی اسے وہ نصوص پر محمول کرتے ہیں اور اسے حمل علی النص کہتے ہیں۔ استصحاب ایک عام قسم کی دلیل ہے اور اس کی جانب فقدانِ نص کی صورت میں رجوع کیا جاتا ہے۔

نتیجۂ بحث و نظر یہ ہے کہ جہاں نص نہیں ہوتی وہاں اصحاب ظاہر استصحاب کے قاعدہ پر عمل کرتے ہیں جب کہ جمہور فقہاء استنباط و اجتہاد کو استصحاب کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ جمہور فقہاء کا نقطۂ نگاہ ہی حامل صدق و صواب ہے۔ کیونکہ اس سے شریعت بذاتِ خود اور اس کے دلائل و براہین بامعنی و پر مغز معلوم ہوتے ہیں۔ ہم قبل ازیں یہ حقیقت واضح کر چکے ہیں کہ اصحابِ ظواہر کے استصحاب سے احتجاج کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے نزدیک خنزیر کا بچا ہوا پانی نجس نہیں ہوتا جب کہ کتے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہو جاتا ہے ظاہریہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان کے بول سے پانی پلید ہو جاتا ہے مگر خنزیر اور کتے کے بول سے نہیں۔ گویا اصحاب ظاہر کے نزدیک یہ نصوص عبادات میں وارد ہوئی ہیں کہ اپنے مقام سے تجاوز نہیں کرتیں نہ ان کا معنیٰ و مقصد معلوم ہوتا ہے اور یہ بات بڑی حیرت آفرین ہے۔

۵۷۔ ابطالِ استحسان

۹۴۳۔ استحسان میں آئمہ کا اختلاف:۔ استحسان کا لفظ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے زمانہ سے فقہاء کی زبانوں پر جاری ہے۔ یعنی جب سے قیاس دیگر اقسامِ اجتہاد سے متمیز ہوا۔ اسی زمانہ سے استحسان کا چرچا جاری ہے۔ اجتہاد بالرائے کا لفظ قیاس وغیر قیاس سبھی کو شامل ہے۔ صحابہ کرام کی زبانوں پر جب رائے کا لفظ آتا تو اس سے مراد ہر وہ اجتہاد ہوتا جہاں نصِ شرعی مقامِ حادثہ میں موجود نہ ہو مثلاً حضرت ابو بکر و ابن مسعود کا یہ فرمان "یہ میری رائے ہے اگر درست ہوئی تو خدا کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہے تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوتی ہے"

اسی طرح حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا۔

"اَجْتَهِدُ رائِیْ" (میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا)

عصرِ تابعین میں رائے کے طرق و وجوہ اور بھی نکھر گئے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے عصر و عہد میں اس میں مزید ترقی ہوئی۔ امام محمد بن حسنؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔

"اصحابِ ابی حنیفہ قیاس میں آپ سے جھگڑتے تھے۔ جب آپ فرماتے کہ میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کی ہمسری نہ کر سکتا"

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ عصر ابی حنیفہ میں قیاس و استحسان باہم متمیز ہو چکے تھے عبدالرحمٰن بن قاسم امام مالک سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

"علم کے دس حصوں میں سے نو استحسان میں پائے جاتے ہیں"

امام مالک کے تلمیذ اصبغ فرماتے ہیں

"علم میں استحسان کرنا قیاس پر غالب ہے"

امام شافعی آئے تو انہوں نے قیاس کو اساسِ استنباط قرار دیا اور اس کے ماسوا سے انکار کر دیا۔ آپ نے ایک کتاب تصنیف فرمائی اور اس کا نام "کتاب ابطال الاستحسان" رکھا یہ کتاب امام شافعی کی مشہور "کتاب الام" میں موجود ہے۔ اس طرح قیاس و استحسان ایک دوسرے سے متمیز ہو گئے اور وہ رائے چند اقسام میں منقسم ہو گئی جو عہد صحابہ میں معروف تھی اور صحابہ اس سے بیگانہ نہ تھے۔

اتنی بات ہے کہ امام مالک و شافعی کی اصلاح میں استحسان کا لفظ قیاس کے مقابل دونوں اقسام استنباط پر بولا جاتا تھا۔ اس کے بعد ایک قسم کا نام استحسان ہی باقی رہا اور دوسری قسم کو مصالح مرسلہ کے نام سے یاد کرنے لگے۔ اس تقسیم کا ظہور امام شافعی کے بعد ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی نے استحسان کا نام لے کر اس کا ابطال کیا ہے۔ حالانکہ جو دلائل وہ پیش کرتے ہیں ان سے قیاس کے علاوہ اجتہاد کی ہر قسم کا بطلان ثابت ہوتا ہے بنا بریں استحسان کا لفظ ان کی نگاہ میں اس استحسانِ اصطلاحی کو شامل ہے۔ جسے متاخرین مالکیہ استحسان کہتے ہیں اور مصالح مرسلہ بھی اس میں داخل ہیں۔

امام مالک بھی استحسان کے لفظ میں دونوں کو داخل تصور کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "کتاب ابطال الاستحسان" میں امام شافعیؒ کا مطمح نظر اصحابِ مالکؒ کی تردید تھی جو امام مالکؒ سے اخذ کر کے استحسان کو حجت مانتے تھے۔

۴۹۴- استحسان کی حقیقت

احناف استحسان میں مصالح مرسلہ کو داخل نہیں کرتے احناف کا خیال ہے کہ استحسان اس بات کو کہتے ہیں کہ مجتہد ایک مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم صادر نہ کرے بلکہ کسی وجہ کی بنا پر اس سے عدول کرے۔ مثلاً قیاس سے نص یا اجماع یا ضرورت یا عرف کی بنا پر عدول کیا جائے یا ایسے قیاس کو ترک کر دیا جائے جس کی علت ظاہر ہو اور اس کے مقابلہ میں ایسے قیاس کو اختیار کیا جائے۔ جس کی علت خفیہ ہو۔ البتہ تاثیر کے اعتبار سے اقویٰ ہو۔

استحسان اور مصالح مرسلہ کے باہم متمیز ہو جانے کے بعد مالکیہ کی رائے میں استحسان اس حکم کا نام ہے جس کا قیاس کسی جزوی امر میں خلافِ مصلحت ہو بنا بریں استحسان قیاس کا مقابل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجراءِ قیاس بعض دفعہ ظلم و حرج کا موجب ہوتا ہے

مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جن کا ذکر کسی نص میں اثباتاً یا منعاً نہ کیا گیا ہو۔ یہ

مرسل یعنی حدود و قیود سے آزاد ہوتی ہیں۔ نصوصِ شرعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انسانوں کی مصلحت ملحوظ و مطلوب ہے اور ان کی تکلیف کا ازالہ ضروری ہے۔ مجموعۂ نصوص اور عمل صحابہ سے بھی یہ بات ہو چکی ہے کہ ہر امر میں انسانوں کی مصلحت مطلوب ہے۔ جب تک منع کی کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

۴۹۵۔ استحسان اور ابن حزم:۔ استحسان کے بارے میں ابن حزم کا نظریہ بیان کرنے سے پیشتر ہم نے تمہید کے طور پر یہ خیالات ظاہر کر دیئے ہیں تاکہ استحسان کا مقصد واضح ہو جائے۔ اب آگے چل کر ہم بیان کریں گے کہ استحسان میں کیا اختلاف پایا جاتا ہے۔

ایسے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان کا مفہوم ابن حزم کی نگاہ میں عام ہے جو مصالح مرسلہ اور استحسانِ اصلاحی جسے مالکیہ نے بعد میں الگ کر لیا ہر دو کو شامل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حزم نے مرسلہ کو موضوعِ گفتگو نہیں بنایا۔ انہوں نے احتجاج کے دائرہ کو صرف نص یا اس اجماع تک محدود رکھا جو قائم علی النص ہو۔ وہ مصالح مرسلہ کے ابطال کے درپے بھی نہیں ہوئے لہٰذا بلاشبہ ان کے نزدیک مصالح مرسلہ استحسان میں داخل ہیں۔

ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجتہاد میں غلو و اغراق کا نام استحسان ہے کیوں استحسان احوال و ازمان اور اشخاص کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ جو استحسان ایک فریق کے نزدیک پسندیدہ ہوتا ہے۔ دوسرے لوگ اسے قبیح سمجھتے ہیں۔ جسے ایک گروہ مصلحت تصور کرتا ہے۔ دوسرے لسے مضرت پر محمول کرتے ہیں۔ اس طرح حقائق شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے اور ان کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

"یہ محال ہے کہ فقہا کا استحسان بلا برہان حق و صواب کا حامل ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوتی۔ اس سے حقائق باطل ہو جاتے ہیں۔ دلائل و براہین میں تضاد و تناقض پیدا ہو جاتا اور خدا نے ہمیں اس اختلاف کا حکم دیا ہوتا جس سے اس نے خود ہی منع فرمایا ہے اور یہ محال ہے۔ یہ کسی طرح جائز نہیں کہ سب علماء کا استحسان ایک ہی طرز و انداز کا ہوتا ہے جب کہ ان کے طبائع و عادات اور اغراض و مقاصد میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ سخت مزاج ہوتا ہے اور دوسرا نرم طبع۔ ایک قوی العزم ہوتا ہے اور دوسرا محتاط۔ ان دواعی و محرکات اور اختلافِ نتائج و

موجبات کے ہوتے ہوئے ایک استحسان پر متفق ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ ہم احناف کو دیکھتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں وہ بات پسندیدہ ہوتی ہے جسے مالکیہ قبیح سمجھتے ہیں۔ مالکیہ جس چیز کو مستحسن تصور کرتے ہیں وہ احناف کی نگاہ میں ناپسندیدہ ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کے دین میں جو بات حق ہے وہ بعض کی پسندیدہ ہے اور بعض اسے ناپسند کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب خدا کا دین ناقص ہو۔ جب دین اسلام کامل اور واضح ہے اور اس میں اضافہ کا کوئی امکان نہیں وہ منصوص علیہ اور اجماعی ہے۔ تو اس کا کوئی معنیٰ نہیں۔ کہ ایک شخص اسے پسند کرے اور دوسرا نفرت کی نگاہ سے دیکھے۔ حق ہمیشہ حق ہی رہتا ہے۔ اگرچہ لوگ اسے بُرا سمجھیں۔ باطل لوگوں کی پسندیدگی کے باوجود بھی باطل ہی رہتا ہے اس سے واضح ہُوا کہ استحسان صرف حرص و ہوا اور ضلالت پرستی کا نام ہے۔ وَبِاللّٰہِ تَعَالیٰ نَعُوذُ مِنَ الْخُذْلَانِ[1]"

۴۹۶۔ استحسان کے بارے میں ابن حزم کے نظریہ پر نقد و تبصرہ:

یہ ہے ابن حزم کا نظریہ استحسان کے بارے میں! ابن حزم فرماتے ہیں کہ استحسان فقہ میں ایک غیر منضبط اور بے قاعدہ چیز ہے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک فقیہ جس بات کو مستحسن تصور کرتا ہے۔ دوسرا اسے غیر مستحسن قرار دیتا ہے اس طرح احکام میں بے قاعدگی پیدا ہو جاتی ہے اور شریعت کا انضباط قائم نہیں رہتا۔ حالانکہ شریعت صرف نص کا نام ہے بدون نص شریعت کا وجود ہی نہیں۔ ہم یہاں یہ بات کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ابن حزم نے استحسان کو حرص و ہوس پر مبنی قرار دیا ہے۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں۔ استحسان دراصل اس علم کا نچوڑ ہوتا ہے جو فقیہ شریعت کے غایات و مقاصد سے حاصل کرتا ہے۔ البتہ مالکیہ میں سے ابن رشد کا قول ہے کہ فقیہ کے دل میں جو بات کسی اصل شرعی کے بغیر جاگزین ہوتی ہے اس کا نام استحسان ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ استحسان کا مدار و انحصار کی حرص و ہوس پر ہے اس کے برعکس استحسان کی اساس فقیہ کی فقہی منطق اور ان عام شرعی قواعد پر رکھی جاتی ہے جن کا تعلق لوگوں کی مصلحت اور ان کی معاش و معاد

---

[1] الاحکام ج ۶ ص ۱۷

کی صلاح و فلاح سے ہوتا ہے لہذا استحسان کا حکم ذاتی ہوس کی بنا پر نہیں بلکہ عقل اسلامی کی روشنی میں صادر کیا جاتا ہے جو شریعت کے مصادر و موارد کی جستجو میں لگی رہتی ہے۔

اس کے باوجود سب مالکیہ اس ضمن میں ابن رشد کے ہمنوا نہیں ہیں جن کے قول سے یہ لازم آتا ہے کہ استحسان کا مدار فقیہ کی ذاتی رائے پر ہے۔ بلکہ اکثر مالکیہ اور جمیع احناف یہ کہتے ہیں کہ استحسان ایک منضبط اور باقاعدہ چیز ہے اور اس کا دروازہ چوپٹ کھلا ہوا نہیں ہے کہ اس میں حرص و ہوس کا گذر ہو سکے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استحسان فقہ اسلامی کے ابواب میں سے ایک ضروری بات ہے۔ جس کا تعلق لوگوں کو مصلحت ان کی ضروریات حاجات اور کمالات سے ہے۔ یعنی استحسان کا تعلق انسان کی اس مصلحت سے ہے جس کے بارے میں شارع کے اوامر و نواہی کے استقرار کی بنا پر یہ معلوم ہو کہ یہ اس کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور اس کے مخالف نہیں ہے حرص و ہوس کا شمار ان مصالح کے اندر نہیں ہوتا جو شارع کے مقاصد سے مربوط ہوں۔ اس لئے کہ شرائع سماویہ کا نزول انسانوں کو تہذیب و شائستگی سکھانے اور خواہشات نفسانی پر غلبہ پانے کے لئے ہوا ہے۔

حنفیہ کے یہاں استحسان مالکیہ کی نسبت زیادہ محفوظ و منضبط ہے اور اس کا تعلق کسی مصلحت سے نہیں اس کے برعکس استحسان کا مناط و مدار حنفیہ کے یہاں یا اجماع پر ہے یا عرف و ضرورت پر یا قیاسی علت پر جو ظاہری علت سے زیادہ قوی التاثیر ہوتی ہے۔ گویا حنفیہ کے نزدیک استحسان فقیہ کی رائے پر مبنی نہیں بلکہ محدود و مقید ہوتا ہے۔ استحسان کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں خلاف قیاس حکم صادر کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی داعی نص ہی کیوں نہ ہو۔ گویا نص پر عمل کرنے اور علت مطردہ کے ترک کرنے کو استحسان سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے جب حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث سنی کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو آپ نے فرمایا اگر حدیث نہ ہوتی تو ہم قیاس پر عمل کرتے۔

اس سے واضح ہوا کہ استحسان میں ذاتی خواہش پر عمل نہیں کیا جاتا بلکہ قواعد مقررہ کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور ان کو ایک دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے۔

۹۷۴۔ تبدّلِ احوال سے تبدّلِ احکام:۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ مصالح کے بدل جانے سے احکام میں کیونکہ تبدیلی

پیدا ہو جاتی ہے جو بات ایک قوم کے حق میں بہتر ہوتی ہے وہ دوسروں کے لئے ضرر رساں ہوتی ہے۔ اسی طرح جو بات ملک میں مفید ہوتی ہے دوسرے میں مضر ہوتی ہے۔ ایک چیز ایک وقت نفع رساں ہوتی ہے اور دوسرے وقت موجب ضرر۔ ابن حزم اسے اضطراب فی الشرع پر محمول کرتے ہیں کیونکہ جملہ دیار و امصار اور احوال و اشخاص کے لئے حق ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اگر استحسان کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے حق میں اختلاف اور تعدد کا ہونا لازم آتا ہے۔ اگر دین میں استحسان اور مصلحت شناسی کی کوئی گنجائش ہوتی تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ شریعت میں اختلاف روا ہے بلکہ شریعت خود ہمیں اختلاف کا حکم دیتی ہے حالانکہ دین اسلام ہمیں اتفاق و اتحاد کی تلقین کرتا ہے اور حکم دیتا ہے کہ اختلاف کی صورت میں ہم کتاب و سنت کی طرف رجوع کریں۔ ان کے سایہ میں رہ کر اتفاق پیدا کریں اور ان کے دائرہ سے باہر نہ نکلیں۔

یہ ابن حزم کا کلام ہے۔ غور کرنے پر یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابن حزم کا اعتراض بے محل ہے جب فقدانِ نص کی صورت میں استحسان اور صالح پر عمل کیا جائے تو ابن حزم کا اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہ اختلاف تعددِ حق کا موجب نہیں بلکہ حق ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ ایک جگہ ایک بات کا حکم دیا جاتا ہے اور دوسری جگہ اسی چیز کو ممنوع ٹھہرایا جاتا ہے مگر حق و صداقت دونوں جگہ موجود ہوتی ہے اور باعث بھی ایک ہی ہوتا ہے طبیبِ حاذق بعض اوقات ایک جسم کی مصلحت کے پیش نظر ایک خاص دوا استعمال کرنے کی ہدایت کرتا ہے دوسری حالت میں وہ اس دوا سے روک دیتا ہے پہلی حالت میں اس دوا کا استعمال کرنا قرینِ مصلحت تھا اور دوسری صورت میں اس سے اجتناب کرنا مفید مطلب تھا۔ لہٰذا حق دونوں ہی معاملات میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی اساس جسمانی مصلحت پر رکھی گئی ہے۔ اور وہ دونوں حالتوں میں یکساں ہے

جب ایک امر ایک قوم کے لئے سودمند ہو اور دوسری کے لئے موجب ضرر تو یہاں بھی وہی صورتِ حال ہو گی حق و صداقت کا تقاضا یہ ہے کہ جن کیلئے یہ امر فائدہ مند ہے ان کیلئے اسے مباح کیا جائے اور دوسروں کیلئے اسے ناروا تصور کیا جائے۔ زندگی کے باقی امور کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے۔ وہ تمام امور و احکام جو کسی قوم کے لئے سودمند ہوں اور ان کے بارے میں کوئی شرعی نص موجود نہ ہو تو وہ تمام بلاد و امصار اور جمیع ازمنہ و امکنہ میں واجب الاتباع ہوں گے۔

۴۹۸۔ نظریہ ابن حزم کی تلخیص:- یہ ہیں ابن حزم کے افکار و آراء استحسان کے ضمن میں جو استدلال بالرائی کا ایک شعبہ ہے ہم دیکھ

چکے ہیں کہ ابن حزم اپنے محدود و مقصود نقطۂ نگاہ کے مطابق استحسان پر نظر ڈالتے ہیں آپ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دینِ اسلام میں اجمالاً و تفصیلاً رائے کیلئے کوئی جگہ نہیں ان کے نزدیک شرعی نصوص ہی سبھی کچھ ہیں۔ نصوصِ ظاہرہ اور واضحہ کے بغیر دوسرے دلائل ان کی نگاہ میں کسی وقعت کے حامل نہیں۔

ابطالِ استحسان کے ضمن میں ابن حزم امام شافعی کی وضع کردہ راہ پر گامزن تھے۔ امام شافعی کا قول ہے "جو شخص استحسان کرتا ہے وہ خود شارع کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے" وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ استحسان کسی قاعدہ و ضابطہ پر مبنی نہیں۔ استحسان کے مطابق اجتہاد کرنے سے احکام میں اضطراب و خلل پیدا ہو جاتا ہے۔

امام شافعی مزید فرماتے ہیں۔

"اِنَّ الاِسْتِحْسَانَ تَلَذُّذٌ" (استحسان ایک لذت گیری کا نام ہے[1])

ابن حزم نے بھی بعینہٖ انہی خیالات کا اظہار کیا ہے

---

[1] الرسالہ ص ۵۰۴ نیز استحسان کے بارے میں دیکھئے ہماری کتاب حیات شافعی ص ۳۲۱۔ (مصنف)

۵۸- الذرائع

۴۹۹- ذرائع کی حقیقت: ابن حزم اجتہاد بطریق ذرائع کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ بھی ابوابِ رائے میں سے ایک باب ہے اور آپ رائے کے جملہ اقسام سے انکار کرتے ہیں۔

ابن حزم کے دلائل پر روشنی ڈالنے سے قبل ہم اجتہاد بطریق ذرائع کی حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے مالکیہ کے احتجاج کیا ہے اور ضابطہ کے یہاں اس کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔

ہم جن فقہاء کی جانب اشارہ کر چکے ہیں ان کے یہاں ذرائع بھی فتوی کی اساسات میں سے ایک اساس ہیں۔ ذرائع کی حقیقت و ماہیت یہ ہے کہ جب شارع بندوں کو کسی امر کا مکلّف و مامور کرتا ہے تو اس امر کا وسیلہ بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے۔ اور جب کسی بات سے منع کرتا ہے تو جو چیز اس میں واقع ہونے کی موجب ہوتی ہے وہ بھی حرام کر دی جاتی ہے۔ شرعی اوامر و نواہی کے تتبع و استقرا سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ شارع ایک بات سے روکتا ہے تو اس کے تمام ذرائع سے منع کر دیتا ہے جو اس کی جانب پہونچانے والے ہوتے ہیں جب ایک چیز کا حکم دیتا ہے تو اس کے تمام ذرائع و وسائل کو بھی ضروری ٹھہراتا ہے۔

مثال کے طور پر اس نے جمعہ کی نماز کا حکم دیا تو اس کی جانب سعی کو بھی ضروری قرار دیا اور ترکِ بیع کا حکم دیا کیونکہ بیع کا چھوڑنا سعی کا ایک ذریعہ ہے اسی طرح لوگوں کو جب باہم محبت کا حکم دیا تو بغض و تفرقہ سے منع فرمایا۔ چنانچہ آنحضور نے فرمایا ہے کہ جہاں ایک شخص رشتہ طلب کر چکا ہو وہاں رشتہ طلب نہیں کرنا چاہیئے جہاں ایک شخص کا سودا طے ہو جائے وہاں سودا کرنا بھی ناروا قرار دیا۔ اس ممانعت کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سے بغض و عداوت پیدا ہوتی ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

شارع نے جب وارثوں کے حصے مقرر کر دیئے تو ہر ایسی چیز سے روک دیا۔ جس سے تقسیم میں تبدیلی پیدا ہو۔ مثلاً وارث کو وصیت کرنے سے منع کیا۔ اور اس سے بھی روک دیا کہ وارث کا حق نہ دیا جائے۔ اس بنا پر سابقین مہاجرین وانصار نے فتویٰ دیا کہ جس عورت کو مرض الموت میں تین بائن طلاقیں دی گئی ہوں وہ اپنے فوت شدہ خاوند کی وارث ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے اسے ورثہ سے محروم کرنے کے لئے طلاق دی گئی ہو اگرچہ اس ارادہ کا کوئی ثبوت نہیں کیونکہ اس کی حالت میں عموماً طلاق عورت کو ورثہ سے محروم کرنے کیلئے دی جاتی ہے۔ اِلّا یہ کہ اس کے برخلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ مثلاً عورت خود طلاق کا مطالبہ کرتی ہو۔ یا اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ خاوند اسے وراثت سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میدانِ جنگ میں چور کا ہاتھ کاٹنے سے منع کیا مبادا وہ دشمن سے جا ملے اور کفار کو مسلمانوں کے اسرار سے آگاہ کر دے[1]۔

انہی مسلّمہ قواعد کی روشنی میں نیز بنا بر استقراء مالکیہ و حنابلہ کا خیال ہے کہ جو چیز کسی امر حرام کا ذریعہ ہو وہ خود بھی حرام ہوتی ہے۔ اسی طرح جو چیز اکثر احوال میں حرام کا ذریعہ بنتی ہو وہ بھی حرام ہے۔ مثلاً جب فتنہ بازی کا دَور دورہ ہو اس وقت اسلحہ کی بیع حرام ہے حنابلہ کے یہاں سرے سے یہ بیع منعقد ہی نہیں ہوتی اگرچہ سودا بھی کر لیا جائے۔ جو بیع ربا کی موجب ہو اسی قاعدہ کی بنا پر فاسد ہوگی۔

اس سے مالکیہ و حنابلہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ احکامِ شریعت دو قسموں میں منقسم ہیں۔

۱۔ مقاصد

۲۔ ذرائع

مقاصد ان امور کو کہتے ہیں جن میں مصالح و مفاسد دونوں ہوتے ہیں۔ مصالح مطلوب ہیں اور مفاسد سے منع کیا گیا ہے۔

ذرائع ان امور کا نام ہے جو مقاصد کی جانب پہنچانے والے ہوتے ہیں اگر یہ کسی اچھی بات کی طرف پہنچائیں تو یہ مطلوب ہوں گے اور اگر محرمات کی طرف لے جائیں تو یہ خود بھی ممنوع ہوں گے۔

---

[1] دیکھئے حیات ابن حنبل از مصنف ص ۲۱۴

۵۰۰۔ ذرائع کے نظریہ پر ابن حزم کی تنقید: یہ ہے اصل قاعدہ و ضابطہ! ابن حزم اس کی مخالفت کرتے ہیں اور اس کو کچھ اہمیت نہیں دیتے۔ باوجودیکہ یہ بڑا اہم قاعدہ ہے اور اپنے مقصد و معنیٰ میں بڑا مضبوط و مستحکم ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

"لوگوں کی ایک جماعت نے بطریقِ احتیاط بعض اشیاء کو حرام قرار دیا ہے مبادا وہ حرامِ خالص کا ذریعہ بن جائیں۔ وہ ثبوت میں حضرت نعمان بن بشیر کی روایت کردہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حلال و حرام دونوں واضح ہیں اور ان کے درمیان مشتبہات ہیں جن سے اکثر لوگ ناواقف ہیں۔ جو شخص حرام سے بچ گیا۔ اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچا لیا اور مشتبہات میں جا پڑا وہ حرام میں واقع ہوا۔ جس طرح چرواہا جو چراگاہ کے اردگرد چراتا ہو اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے مویشیوں کو اس میں چرانے لگے۔ خبردار! ہر بادشاہ کی ایک چراگاہ ہوتی ہے اور خدا کی چراگاہ اس کے محرمات ہیں [1]"

ابن حزم کا یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ ان کی رائے میں بابِ ذرائع صرف اسی بات میں محدود و مقصود ہے کہ مشتبہات سے کنارہ کشی اختیار کی جائے تاکہ ایسا نہ ہو ہم حرام کا ارتکاب کر بیٹھیں۔ بخلاف ازیں مالکیہ وحنابلہ نے ذرائع کا دروازہ چوپٹ کھول دیا ہے۔ اور بنا بر احتیاط سے مشتبہات سے احتراز کرنے تک محدود نہ رکھا۔ ان کے نزدیک ذرائع تین امور پر مشتمل ہیں۔

۱۔ مقامِ اشتباہ۔ جو سب سے ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ان کے طلب کرنے سے غیر کا طلب کرنا لازم نہیں آتا۔

۲۔ ذرائع کی دوسری قسم تمام موجباتِ حرام سے کنارہ کش رہتا ہے۔ مثلاً فتنہ فساد کے زمانہ میں اسلحہ فروخت کرنا۔

ان دونوں قسموں کو سدّ الذرائع کہتے ہیں۔

---

[1] الاحکام ج ۶ ص ۲

۳۔ تیسری قسم ان ذرائع کا طلب کرنا ہے جو قطعی طور پر مؤدی الی المطلوب ہوں۔ مثلاً نماز کے لئے سعی کرنا۔ یا اہل و عیال کے نان و نفقہ کے لئے رزق کی کوشش کرنا ہے یا مقروض کی دینی حالت کو درست کرنے کیلئے اس کے مال کو فروخت کرنا۔ یہ تمام ذرائع مطلوب ہیں کیونکہ یہ ان امور کا لازمی ذریعہ ہیں جو شرعی نصوص کی بنا پر مطلوب و مقصود ہیں۔

ہم اسی لئے کہتے ہیں کہ ابن خرم کا نظریہ درست نہیں کیونکہ انہوں نے ذرائع کے دائرہ کو ذکر کردہ معنی میں محدود کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حرام سے بچنے کے مشتبہات کو ترک کر دینا چاہیئے کیونکہ جو چراگاہ کے آس پاس چراتا ہو اس کے مویشیوں کا چراگاہ میں داخل ہو جانا ممکن ہے

۵۰۱۔ مشتبہات کی عدمِ حرمت ابن حزم کی نگاہ میں

ابن خرم نے جہاں ذرائع کے دائرہ کو نعمان بن بشیر کی روایت کردہ حدیث کے مندرجات تک محدود کر دیا وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیثِ نعمان جن امور پر مشتمل ہے وہ لازمی اور قطعی نہیں ہیں کیونکہ کوئی چیز حرام اس وقت ہوتی ہے جب اس کی حرمت کی کوئی قطعی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ علت کے دلائل بطریق یقین ثابت ہیں۔

مثلاً قرآن میں فرمایا۔

"خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (زمین میں سب چیزیں تمہارے لئے پیدا کیں)

نیز فرمایا۔

"آپ فرما دیں کہ یہ بتاؤ خدا نے تمہارے لئے جو رزق اتارا تھا تم نے اس میں سے کچھ حرام بنا لیا اور کچھ حلال کیا خدا نے تمہیں یہ حکم دیا تھا یا تم اس پر جھوٹ باندھتے ہو"

اللہ تعالیٰ نے مشتبہات کو حرام قطعی قرار نہیں دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنی اصل پر قائم ہیں۔ جو نصوص سے ثابت، وہ حلت ہے۔ چونکہ مشتبہات کی حرمت دلیل سے ثابت نہیں لہذا ابن خرم نے نعمان بن بشیر کی حدیث میں یہ پہلو اختیار کیا کہ اس حدیث میں ورع اور حفظِ دین و نفس کی تلقین کی گئی ہے تاکہ محرمات میں نہ جا پڑیں۔ حدیث میں مکلف نہیں کیا گیا بلکہ وَرع کی دعوت دی گئی ہے اور وَرع کا مقتضا یہ ہے کہ ہوا و ہوس کے مقتضیات سے بچنے کیلئے بعض مباحات سے بھی احتراز کیا جائے۔ ابن خرم لکھتے ہیں۔

"اس حدیث میں نبی کریم نے ورع کی تلقین فرمائی۔ یہ حدیث اس بارے میں نص جلی ہے کہ چراگاہ کا آس پاس چراگاہ کے حکم میں داخل نہیں۔ لہذا مشتبہات یقینی طور پر محرمات میں داخل نہیں۔ جب حرام نہیں تو یقیناً حلال ہوں گی۔ کیونکہ قرآن میں وارد ہے۔

"وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" (اس نے تمہارے لئے محرمات کی تفصیل بیان کر دی ہے)

جس کی تفصیل بیان نہیں کی وہ حلال ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں فرمایا ہے " زمین کی تمام چیزیں تمہارے لئے پیدا کی گئی ہیں" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"دین اسلام میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی غیر محرم چیز سے سوال کیا اور اس کے سوال کی بنا پر اسے لوگوں پر حرام کر دیا گیا"

جو حدیث مشتبہات سے احتراز کی دعوت دیتی ہے اس سے آنحضور کا مقصد ورع و تقویٰ کی تلقین کرنا ہے۔ ابن حزم تلقین و ترغیب اور ایجاب میں فرق کرتے ہیں ایجاب کی بنا پر کوئی چیز قطعی حرام ٹھہرتی ہے یا فرض ہو جاتی ہے۔ ترغیب کا مقصد صرف دعوتِ اجتناب دینا ہوتا ہے۔ اس ضمن میں آنحضور کا قول مبارک بھی روایت کیا گیا ہے۔

"کوئی شخص اس وقت تک متقی لوگوں کے زمرہ میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک محرمات سے کنارہ کش رہنے کے لئے مشتبہات کو ترک نہ کر دے"

ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ حدیث بھی سابقہ حدیث کی طرح ترغیب و تلقین کے لئے وارد ہوئی ہے ایجاب کے لئے نہیں۔

۵۰۲۔ ابن حزم کے نظریہ کی وضاحت ایک مثال سے:-

بنا بریں ابن حزم کسی امر کو اس وجہ سے حرام نہیں ٹھہراتے کہ وہ کسی فعل حرام کا موجب ہے۔ بلکہ اس لئے کہ اگر حرام کا یقین ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ بعینہ حرام چیز کونسی ہے تو اس یقین کی بنا پر وہ حرام ٹھہرے گی۔ ابن حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ہر فعل جو اس بات پر منتج ہو کہ اس کا فاعل یقینی طور پر حرام کا مرتکب ہوتا ہو وہ فعل حرام ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ دو برتنوں میں پانی ہو اور دونوں کی

طہارت مشکوک ہو۔ ایک کی نجاست کا یقین ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ دونوں میں سے کونسا برتن ہے۔ جب کوئی شخص دونوں برتنوں سے وضو کرے گا۔ تو ہمیں اس بات کا یقین ہو گا کہ اس نے نجاست سمیت نماز ادا کی جو حلال نہیں۔ اسی طرح اگر دو کپڑے ہوں دونوں میں سے ایک نجس ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ نجس کونسا ہے تو اس صورت میں بھی اسی طرح کیا جائے گا۔[1]

۵۰۳ - عدم حرمتِ مشتبہات میں ابن حزم کے دلائل :- ابن حزم آخر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جس چیز کی حرمت ثابت نہ ہو اس کی حرمت کا فتویٰ اس بنا پر نہیں دیا جا سکتا کہ وہ مؤدّی الی الحرام ہے ابن حزم بڑے اعتماد و وثوق سے کہتے ہیں۔

"جو شخص مشتبہات کی حرمت کا فتویٰ صادر کرتا ہے وہ خدا کے حکم کے بغیر دین میں اضافہ کرنے کا مرتکب ہوتا ہے وہ نبی کریم کی خلاف ورزی کرتا اور اپنی عقل کے بل بوتے پر دین اسلام میں چند اشیاء کو معرض وجود میں لاتا ہے۔ اس ضمن میں یہ اجماعِ امت عصراً بعد عصرٍ کافی ہے کہ آنحضور کے عہد سعادت مہد بلکہ آپ کے حیات مدینہ منورہ میں جب کوئی شخص کوئی سودا خریدنا چاہتا خواہ وہ کھانے پینے کی چیز ہوتی یا از قسم مرکوبات و خدام تو وہ بازار میں چلا جاتا یا کسی مسلم تاجر سے مل کر مطلوبہ اشیاء خرید لیتا۔ بشرطیکہ اسے ان کے حرام ہونے کا علم نہ ہوتا یا جب تک حرام اس چیز پر اس قدر غالب نہ آجاتا کہ حلال پوشیدہ ہو کر رہ جائے۔ حالانکہ بازار میں مغصوبہ و مسروقہ اشیاء بھی ہوتی ہیں اور وہ بھی جو ناحق دوسروں سے لی جاتی ہیں۔ یہ سب کچھ آپ کے زمانہ میں ہوتا رہا۔ اور آپ نے اس سے منع نہ فرمایا۔ پھر ابن حزم ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ صحابہ نے آنحضورؐ سے دریافت کیا کہ اسلام میں نئے داخل ہونے والے اعرابی ہمارے پاس جانور ذبح کر کے لاتے ہیں اور ہمیں کچھ علم نہیں ہوتا کہ انہوں نے تکبیر پڑھی یا نہیں۔ آپ نے فرمایا تم خدا کا نام لے کر کھا لیا کرو۔ یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ جس کا مسلمان

---

[1] الاحکام ج ۶ ص ۸

بھائی اسے کوئی چیز کھلائے تو وہ کھالے اور اس سے پوچھے نہیں۔ نبی کریم کی طرح ہم بھی لوگوں کو ورع و تقویٰ کی ترغیب دیتے اور مشتبہات سے کنارہ کش رہنے کی تلقین کرتے ہیں مگر اس کا قطعی فیصلہ نہیں کرتے اور ایک فتویٰ کی طرح اسے ان کے لئے لازم قرار نہیں دیتے جیسے آنحضورؐ نے بھی اس کا حتمی فیصلہ صادر نہیں فرمایا۔[1]"

۵۰۴۔ مخالفین کے نظریہ پر تنقید:۔ پھر ابن حزم حسب عادت مخالفین کے نظریہ پر بڑی کڑی تنقید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حرمت و حلت ظن کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔ جو ذرائع کے پیش نظر کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے وہ بنا بر ظن اس کی حرمت کا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ حالانکہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

"اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا" (بلاشبہ ظن حق کی جگہ کام نہیں آتا)

ابن حزم فرماتے ہیں۔

"جو شخص بنا بر تہمت یا غیر یقینی احتیاط کے بل بوتے پر یا موؤدی الی الحرام ہونے کے خوف سے کسی چیز کو حرام ٹھہراتا ہے۔ وہ ظن کی بنا پر حکم دیتا ہے اور ظن کی بنا پر حکم صادر کرنے والا کذب و باطل کے مطابق حکم دیتا ہے جو حلال نہیں کیونکہ وہ بنا بر خواہشِ نفس حکم دینے اور حق سے کنارہ کشی اختیار کرنے کے مترادف ہے ہم تمام ایسے مذاہب سے خدا کی پناہ چاہتے ہیں۔ جن کا نتیجہ اتباع باطل ہو۔ کیونکہ یہ مذہب بذات خود مبنی بر فساد و تناقض ہے اس لئے کہ ایک چیز دوسری کی نسبت تہمت کے زیادہ قابل نہیں۔ بلکہ یہ خطرہ ہر چیز میں موجود ہے۔ جب ایک آدمی کسی حلال چیز کو حرام کے خوف سے ممنوع قرار دیتا ہے تو اسے چاہیئے کہ سب آدمیوں کو خصی کر دے مبادا وہ زناکاری کا ارتکاب کر بیٹھیں اور کفر کے خوف سے لوگوں کو تہ تیغ کر دے نیز انگور کے درختوں کو اس لئے کاٹ ڈالے کہ ان سے شراب بنائی جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ فاسد ترین مذہب ہے کیونکہ اس سے حقائق کا بطلان لازم آتا ہے۔ وباللہ التوفیق[2]"

---

[1] الاحکام ج ۶ ص ۷

[2] الاحکام ج ۶ ص ۱۳

یہ ابن حزم کی تصریحات ہیں ہم نے انہیں اس لئے ذکر کر دیا تاکہ معلوم ہو کہ انہیں اپنے منہج و مسلک سے کس قدر وابستگی ہے اور کس شدت سے اجتہاد بالرائی کی ہر قسم کو رد کر دیتے ہیں اگرچہ ان کا حاصل محرمات و منہیات سے اجتناب و احتراز ہی کیوں نہ ہو۔ ہم ابن حزم کے نظریات کے بارے میں اپنے خیالات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اب اس جانب اشارہ کرتے ہیں۔

(۱) ابن حزم کے نظریہ پر نقد و جرح کے سلسلہ

۵۰۵:۔ ابن حزم کے نظریہ پر نقد و جرح:۔ میں پہلی بات یہ ہے کہ مشکوک کی حلت و حرمت مشتبہ ہے اس پر اقدام کرنے کا نتیجہ اکثر حالات میں یہ ہوتا ہے کہ آدمی محرمات کا ارتکاب کرنے کی جرأت کر بیٹھتا ہے کیونکہ چراگاہ کے ارد گرد چرانے والے کے مویشی چراگاہ میں داخل ہو جایا کرتے ہیں۔ اس کے یہ معنٰی نہیں کہ مشتبہات کو حرام سمجھ لیا جاتا ہے علمائے اسلام میں سے کوئی بھی ان کو حرام قطعی کی طرح تصور نہیں کرتا۔ جس کی حرمت میں نص وارد ہوئی ہو۔ جن لوگوں نے بعض مشتبہات کی حرمت کا فتوٰی دیا ہے وہ بھی انہیں حرام قطعی نہیں تصور کرتے بلکہ احتیاط پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

مثلاً امام مالک جن کا قول ہے کہ جو شخص اپنی بیویوں میں سے کسی عورت کو مبہم طور سے طلاق دے گا تو اس کی سب بیویوں پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وہ بھی ان عورتوں کو قطعی طور پر حرام قرار نہیں دیتے بلکہ بنابریں احتیاط ان کی حرمت کا فتوٰی صادر کرتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ امام مالک نے یہ فتوٰی دیتے وقت، مرد کے لئے احتیاط ملحوظ رکھی ہے۔ انہیں عورتوں کے بارے میں احتیاط کرنا چاہیئے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس مرد سے سب عورتوں کو طلاق دینے کا مطالبہ کرنا چاہیئے تاکہ وہ دوسرے خاوندوں سے نکاح کر سکیں کیونکہ دیگر ازدواج سے نکاح کرنے کے لئے ان کا یقینی طور پر مطلقہ ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ پہلے خاوند پر بلا شک و شبہ حرام ہو چکی ہوں۔ ابن حزم مالکیہ پر یہ گرفت کرتے ہیں کہ انہوں نے مرد کا خیال رکھا ہے اور عورت کا خیال نہیں رکھا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ کسی چیز کے مؤدی الی الحرام ہونے میں غلبۂ ظن اور کثرتِ وقوع پر اعتماد کیا جاتا ہے قلیل الوقوع کی پرواہ نہیں کی جاتی۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ زناکاری سے بچنے کے لئے مردوں کو خصی کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح کفر کے خوف سے لوگوں کو تہ تیغ کرنا اور شراب بنانے کے خطرہ کے پیش نظر انگور کی بیلوں کا کاٹ دینا درست نہ ہوگا۔ اسے سدالذرائع

کے قاعدہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ لوگوں میں زناکاری کی اکثریت نہیں اور نہ ہی انگوروں سے شراب بنانے کو غلبہ حاصل ہے۔

مزید براں خداوند کریم نے مُثلہ سے منع کیا ہے اور تحفظ نسل کی تاکید ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ نفوسِ انسانی کو قتل سے بچایا جائے اور اموال کی حفاظت کی جائے۔ لہٰذا آدمیوں کو خصی کرنا اور انگور کی بیلوں کو اکھاڑنا درست نہیں۔ کیونکہ ان کی ممانعت میں نص وارد ہوئی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ جو چیز حرام لذاتہ ہو اس کو اس لئے مباح قرار دیا جائے کہ وہ ایک امر حرام کا ذریعہ ہے۔ ایک حرامِ ذاتی کو مودی الی الحرام ہونے کی بنا پر مباح کرنا درست نہیں جو چیز بذاتِ خود حرام ہے وہ اس حرام کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے جس کی جانب وہ موصل ہے مثلاً کسی انسان پر اس لئے ظلم و زیادتی نہیں کی جا سکتی کہ اس کے کسی پر حملہ آور ہونے کا خطرہ ہے کیونکہ اس کی جان دوسروں کی طرح محفوظ ہے۔ خلاصہ کلام متوقع ظلم کی بنا پر کسی شخص کو ظلم و ستم کا نشانہ نہیں بنایا جا سکتا۔

۳۔ اس سلسلہ میں تیسری قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ جو علماء سدّ الذرائع کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ کہ بعض امور کو قصداً اس لئے انجام دیتے ہیں کہ انہیں ارتکابِ حرام کا ذریعہ بنا دیا جائے۔ مثلاً ایک شخص خرید و فروخت اس لئے انجام دیتا ہو کہ اسے ربا کا پیش خیمہ بنائے یا کسی عورت سے اس لئے نکاح کرے کہ وہ پہلے خاوند کے لئے حلال ٹھہرے یا مرض الموت میں اپنا سب مال اس لئے ہبہ کر دے کہ اس کے وارث اپنے جائز حقوق سے محروم رہیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔ جو شخص شرعی مقاصد کو منہدم کرنے کے لئے ان امور کا قصد کرتا ہے وہ شرعی قواعد کی خلاف ورزی کرتا اور محرمات کو مباح ٹھہراتا ہے۔ لہٰذا اس کا ارادہ اس کے منہ پر مارا جائے گا۔ اسی لئے وہ ان ذرائع کو حرام قرار دیتے ہیں۔ جو تصرفات بھی اس ارادہ سے کئے جائیں گے وہ باطل ہوں گے۔ خلاصۂ کلام سدّ الذرائع کا مقصد شریعت کے اوامر و نواہی کا تحفظ ہے شریعت پر اضافہ کرنا مقصود نہیں۔

ذرائع میں دو امور کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔

اولاً۔ جب کوئی شخص کسی شرعی فریضہ سے حیلہ کی بنا پر خلاصی کرنا چاہتا ہو۔ مثلاً زکوٰۃ سے یوں خلاصی حاصل کرے کہ کسی فقیر کو دے دے اور وہ فقیر بعد ازاں اسے واپس لوٹا دے یا مالِ زکوٰۃ کسی فقیر کے پاس فروخت کر دے اور پھر اسے فقیر سے خرید لے تو یہ حیلہ ہوئی حرام ہوگی۔

کیونکہ اس میں خدا کے حکم کو ٹالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

دوھم:- دوسری بات یہ ہے کہ کوئی چیز اغلباً ایک وقت میں مُوصل الی الحرام ہوتی ہو تو وہ صرف اسی وقت حرام ٹھہرے گی دیگر اوقات میں نہیں۔ مثلاً اسلحہ کی فروختگی فتنہ کے دوران منع ہے اور دیگر اوقات میں نہیں۔

۵۰۶۔ فقہاء پر ابن خرم کی تنقیدِ شدید:- ابن خرم نے تمام فقہاء کو تنقیدِ شدید کا نشانہ بنایا ہے۔ نقیاد کا قول ہے کہ اصول (آباؤ اجداد) کی شہادت فروع (اولاد و احفاد) کے لئے اور فروع کی اصول کے لئے باطل ہے کیونکہ اس میں کذب کا احتمال ہے اس کے برعکس ابن خرم کی رائے میں اصول و فروع دونوں ایک دوسرے کے حق میں شہادت دے سکتے ہیں اور ان کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ شاہدِ عدل ہوں۔ ابن خرم اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الہام کی بنا پر ایک عادل شخص کی شہادت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تہمت ایک ظنی چیز ہے اور شخصِ عادل قابلِ یقین و وثوق ہے۔ ظاہر ہے کہ ظنی چیز کے مقابلہ میں یقینی چیز راجح ہو گی۔ ابن خرم فرماتے ہیں۔

"ذرائع کے فاسد قاعدہ کی بنا پر فقہاء نے بہت سے مسائل میں ناروا تہمت کے بل بوتے پر حکم صادر کر دیا۔ مثلاً عادل اشخاص کی شہادت ان کے آباء و ابناء احباب واغرہ اور رشتہ دار خواتین کے لئے ان کے نزدیک باطل ہے۔ کیونکہ اس میں دروغ گوئی اور ظلم کا احتمال ہے ان کا یہ خیال اس لئے درست نہیں کہ مسئلہ زیرِ بحث میں تہمت کی بنا پر حکم کیا گیا ہے جو ظنی ہونے کی بنا پر حرام ہے خداوندِ کریم ظن پر عمل کرنے والوں کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"

"وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا" (تم نے بدگمانی سے کام لیا اور تم ہلاک ہونے والے ہو)

ایک دوسری قوم کی مذمت میں فرمایا جو بدگمانی کی عادی تھی۔

"وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ" (ان کے پاس علم نہیں وہ تو صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں)

نیز فرمایا

"إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ" (وہ تو صرف ظن اور نفسانی خواہشات کی پیروی کرتے ہیں)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"اَلظَّنُّ اَكْذَبُ الْحَدِيثِ"[۱] (بدگمانی سب سے جھوٹی بات ہے)

ابن حزم اس پر اظہار حیرت واستعجاب کرتے ہیں کہ اصول و فروع کی شہادت باہم قبول نہ کی جائے۔ حالانکہ عدالت تہمت کی بنا پر منتفی نہیں ہو سکتی۔ ہم ابن حزم کی حیرت پر محوِ حیرت و استعجاب ہیں۔ مزید حیرانی ہمیں اس بات پر ہو رہی ہے کہ انہوں نے مسئلہ زیر بحث کو ذرائع کے قاعدہ کے بطلان کی اساس بنایا ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ اصول و فروع کی شہادت ایک دوسرے کے لئے قابل قبول نہیں۔ عدم قبول کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۔ شہادت کے عدم قبول کی پہلی وجہ یہ ہے کہ تہمت شدیدہ عدالت میں مؤثر ثابت ہو سکتی ہے۔ کون شخص یہ پسند کرتا ہے کہ اپنے بیٹے کے خلاف شہادت دے کر اسے قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار کرے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کی شہادت اپنی اصل و فرع یا بیوی کے لئے اسی طرح ہے جیسے اپنی ذات کے لئے کیونکہ انسان کی اولاد اس کی جان کی طرح ہوتی ہے بلکہ لوگ اولاد و ازدواج کو اپنی جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ جو شخص کسی بات کا مدعی ہو اور اس کی اصل و فرع یا بیوی اس کی شہادت دے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خود ہی اپنے دعویٰ کی شہادت دے رہا ہے اور اگر ان کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے تو ایسے ہوگا جیسے صرف اس کے دعویٰ کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عادل شخص کا اپنے اصول و فروع یا بیوی کے لئے شہادت دینا اس کے لئے باعث تکلیف ہے اس لئے کہ اگر وہ سچی شہادت دے تو اس کے اقارب ناراض ہو جائیں گے اور ان کے درمیان شدید نفرت و حقارت پیدا ہو جائے گی۔ اور اس کی شہادت کا قبول کرنا قطع رحمی کا موجب ہوگا۔ اور اگر جھوٹی شہادت دے تو اللہ تعالیٰ کو ناراض کرے گا۔ ہذا شارع نے اسے اس عظیم حرج سے بچا لیا اور اسکی عدالت کے تحفظ و بقاء کیلئے عادل کی شہادت اصول و فروع کیلئے قبول نہ کی۔

یہ ہیں ابن حزم کے نظریات

۵۰۷۔ **ابطال رائے میں ابن حزم کی خصوصیات:۔** اور اس کے انواع و اقسام کے

---

[۱] الاحکام ج ۶ ص ۱۴

بارے میں استدلال بالرائے کا ابطال کرتے ہوئے آپ کا کلام تین خصوصیات کا حامل نظر آتا ہے۔

اول۔ آپ کے بیان کردہ دلائل ظواہر الفاظ سے ماخوذ ہیں اور آپ دورانِ استدلال الفاظ کے ظاہری مفہوم سے تجاوز نہیں کرتے۔

دوم۔ آپ شریعت کے معانی و مقاصد معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں شرعی احکام کا مقصد صرف انسانوں کو مکلف و مامور بنانا ہے ان کے پسِ پردہ کوئی علت پوشیدہ نہیں ہوتی۔ علت کی طلب و تحقیق ان کی رائے میں تجاوز عن الحدّ اور بے راہ روی ہے۔ ان کے نزدیک نصوصِ عبادات و نصوصِ معاملات میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ انسانوں کو مکلف و مامور بنانے کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں۔

سوم۔ ابن حزم ظاہری فقہ کے زبردست حامی تھے۔ بعض اوقات ان کا تعصب مخالفین کے کلام کو بالاستیعاب نقل کرنے سے مانع ہوتا۔ بلاشبہ یہ تعصب آپ کے علم و فضل پر ایک بدنما داغ ہے اگر آپ اپنے علمی مباحث میں تعصب کو نظر انداز کر دیتے تو ان کے لئے بھی سود مند ہوتا اور لوگوں کے لئے بھی۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم فقہِ ظاہری کے بعض ابواب کی تفصیلات ذکر کریں تاکہ ظاہری فقہ کے منہج و مسلک کا نمونہ سامنے آ جائے اس پر روشنی ڈالنے سے قبل ہم بتائیں گے کہ اقوالِ صحابہ فقہِ ظاہری میں کیا مقام رکھتے ہیں۔

۵۹- فقہ ظاہری میں اقوالِ صحابہ کا مقام

۵۰۸- اقوال صحابہ کی عدم حجت:- ابن حزم کے نزدیک کسی کی تقلید جایز نہیں وہ صحابی ہو یا غیر صحابی۔ زندہ ہو یا مردہ

حدیث نبوی کی دلیل کے بغیر قول صحابی سے احتجاج کرنے کو وہ ناروا خیال کرتے ہیں ابن حزم صرف کتاب و سنت اور اس اجماع سے احتجاج کرتے ہیں جو ان سے ماخوذ ہو۔ یا اس دلیل سے جو ان براہین ثلاثہ سے اخذ کی جاتی ہے صحابی کے قول سے استدلال اس لئے ناروا ہے کہ وہ بھی بنی نوع آدم میں سے ایک بشر ہے اور اس سے غلطی کا صدور ممکن ہے۔ ابن حزم امام شافعی سے بس اسی قسم کی روایت نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا "میں صحابی کے قول سے کیونکر احتجاج کر سکتا ہوں حالانکہ اگر وہ میرے زمانہ میں ہوتے تو میں ان سے جھگڑا کرتا" صحیح بات یہ ہے کہ اگر صحابہ کسی بات پر جمع ہو جاتے تو امام شافعی ان سے احتجاج کرتے اور اگر ان کے اقوال علیحدہ علیحدہ ہوتے تو ان کے جس قول کو چاہتے پسند کرتے اور اسے چھوڑ کر دوسرے قول پر عمل نہ کرتے۔ یہ مقولہ جو آپ سے نقل کیا گیا ہے اس صورت میں ہے جب حدیث اور قول صحابی باہم متعارض ہوں۔ اس صورت میں قولِ صحابی بلاشبہ قابلِ اتباع نہ ہو گا کیونکہ آنحضورؐ کی حدیث کے ہوتے ہوئے قولِ صحابی قابل عمل نہیں ہو سکتا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ہر انسان کی بعض باتیں تسلیم کی جاتی ہیں اور بعض کو ترک کر دیا جاتا ہے البتہ اس روضہ والے (نبی کریم) کی کوئی بات رد نہیں کی جا سکتی۔"

۵۰۹- تصنیفاتِ ابن حزم میں اقوالِ صحابہ کی کثرت کے وجوہ و اسباب:-

ابن حزم اگرچہ بار بار اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ اقوالِ صحابہ قابل احتجاج نہیں۔

بلکہ احتجاج صرف کتاب و سنت یا اجماع سے کیا جاتا ہے تاہم وہ بڑی کثرت سے اقوال صحابہ ذکر کرتے ہیں بلکہ ان کی فقہی تصنیفات خواہ ان کا تعلق اصول سے ہو یا فروع سے اقوال صحابہ سے بسر یز ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ تصنیفاتِ ابن حزم اقوالِ صحابہ کے عظیم ترین مجموعہ پر مشتمل ہیں تو ان میں ذرا بھر مبالغہ نہ ہوگا نہ اس میں کوئی غلطی ہو گی۔ اب سوال یہ ہے کہ اقوالِ صحابہ کی عدمِ حجیت کے باوصف ان کے نقل و ذکر کا کیا مطلب؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اقوالِ صحابہ کا ذکر و بیان ابن حزم کی تصنیفات میں تین وجوہات کے پیشِ نظر آیا ہے۔

درجہ اولیٰ:۔ ابن حزم اقوالِ صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں اور اس لئے انہیں پیش کرتے ہیں۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب نقل کردہ فتویٰ صحابہ کے درمیان اجماعی ہو۔ یا ابن حزم کا دعویٰ ہو کہ وہ اجماعی ہے اور کوئی اس کا مخالف نہیں۔ مثلاً انعقادِ خلافت میں ابن حزم کا نظریہ ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ انعقادِ خلافت پر تین مرتبہ صحابہ کا اجماع منعقد ہوا ہر دفعہ انعقادِ خلافت کا طریقہ جداگانہ نوعیت کا تھا۔

۱۔ انعقادِ خلافت کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ خلیفۂ سابق دوسرے کو ولی عہد بنا دے گا۔

۲۔ دوسرا یہ کہ چند آدمیوں کو متعین کر دے کہ ان میں سے ایک کو خلیفہ بنالیا جائے جیسا کہ حضرت عثمان کے وقت ہوا۔

۳۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جو شخص اوصافِ امامت کا حامل ہو وہ لوگوں کو دعوتِ خلافت دے اور لوگ اس کی اطاعت کر لیں جیسے حضرت علی نے کیا ان تینوں طریق خلافت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا تھا۔ ان کا اجماع اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تینوں طریقوں کو جائز تصور کرتے تھے۔

وجہ ثانی:۔ اقوالِ صحابہ کو ذکر کرنے کا دوسرا سبب الزامِ فقہاء ہے ابن حزم جانتے تھے کہ فقہاء اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے ہیں۔ جب مقلدین آئمہ دریعہ سے مناظرہ کرتے تو انہیں الزام دیتے اور ان کے اختیار کردہ مسلک میں تشکیک پیدا کرنے کے لئے صحابہ کے اقوال بمنادی ذکر کرتے۔ جیسا کہ رائے کے ابطال میں ہم دیکھ چکے ہیں رائے کے ابطال میں آپ نے حضرت ابو بکر و عمر و ابن مسعود مجتہدین صحابہ اور دیگر ائمہ فقہ کے اقوال ذکر کئے ہیں۔ ان اقوال سے ابن حزم کا استشہاد مخالفین کے افحام و الزام کے پیش نظر ہے۔

وجہ ثالث :- ابن حزم کے اقوال صحابہ کو ذکر کرنے تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ صحابہ کے اقوال اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ ان (ابن حزم) کے نظریات عجیب وغریب اور غیر مانوس قسم کے نہیں بلکہ خالص شریعت سے بہت قریب ہیں اور ان صحابہ کے اقوال سے ہم آہنگ ہیں جنہوں نے براہ راست آنحضور سے استفادہ کیا۔ گویا اقوال صحابہ سے ان استشہاد اصل استدلال کیلئے نہیں بلکہ تائید و توثیق کیلئے ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا قول مخالفین کے اقوال کی نسبت اقرب الی الحق ہے۔ مخالفین کو الزام دینے کے علاوہ ان کا مطمح نظر تزکیہ و شہادت بھی ہوتا ہے وہ اقوالِ صحابہ کو قابلِ اعتماد حجت تصور نہیں کرتے جو شخص مرض الموت میں گرفتار ہو اس کے احکام کے بارے میں ابن حزم نے اکثر صحابہ کی مخالفت کی ہے۔

اصولِ ابن حزم اور دیگر فقہی اصولوں پر ان کے اعتراضات ذکر کرنے کے بعد ہم فقہ ظاہری کی بعض فروعات کا تذکرہ ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ان فروعات سے ظاہری فقہ کا طرز و انداز واضح ہوتا ہے۔

۶۰۔ فقہ ظاہری کے بعض مسائل

۵۱۰۔ فقہ ظاہری میں رائے وقیاس کا عدم وجود:۔ ہم قبل ازیں ان فقہی اصولوں پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ جن پر ابن حزم اور اہل ظاہر نے استنباطِ احکام اور تفریع فروعات میں اعتماد کیا ہے اب ہم فقہ ظاہری کے چند مسائل ذکر کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہم دیکھیں کہ انھوں نے کس حد تک ان اصولوں کو تطبیق دی اور کہاں تک اس کے پابند رہے۔

بعض علماء کا دعویٰ ہے کہ ظاہریہ قیاس کی نفی کرنے کے علی الرغم قیاس سے اجتناب نہ کر سکے۔ بے شک وہ قیاس کے نام سے کنارہ کش رہے مگر عملی طور پر اس سے علیحدہ نہ رہ سکے یہی وجہ ہے کہ جسے وہ دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس میں کسی حد تک قیاس پایا جاتا ہے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ دلیل کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں نہ ہی ان کی فروعات میں نام کو کوئی قیاس ملتا ہے۔ البتہ ابن حزم جب مخالفین کے خلاف میدان مناظرہ میں اترتے ہیں۔ تو انہی کے ہتھیاروں سے ان کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہیں اگرچہ وہ قیاس پر اعتماد نہیں کرتے۔ مخالفین کی تردید میں قیاس سے احتجاج کرنا ایسا ہی ہے جیسے یہود و نصاریٰ سے مناظرہ کرتے وقت وہ تورات کے اقوال پیش کرتے تھے۔ حالانکہ وہ انہیں تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ابن حزم کی شہرۂ آفاق کتاب المحلیٰ فقہ ظاہری کا دیوان ہے اس میں فقہ ظاہری کے تمام دلائل مذکور ہیں۔ ہم نے المحلیٰ میں بہت سی فروعات کو دیکھا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ استدلال بالرائے کے ابواب میں سے وہ صرف ایک باب کو مانتے ہیں اور وہ بابِ استصحاب ہے۔ آپ نے استصحاب کا دروازہ چوپٹ کھول دیا تھا اور اس میں بہت سے اسالیبِ استنباط کو سمو لیا تھا۔

ہم بعض فروعاتِ فقہیہ کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جن سے فقہ ظاہری کے مناہج استنباط پر بالعموم اور فقہ ابن حزم پر خصوصاً روشنی پڑتی ہے۔

ان مسائل میں سے بعض کا تعلق نکاح سے ہے بعض کا مریضِ مرض الموت کے تصرفات سے اور بعض کا اجارہ سے۔ ہم مختصراً ان تمام مسائل پر روشنی ڈالیں گے۔ جس سے ظاہری مسلک و منہجہ کھل کر سامنے آ جائے گا۔ ہم صرف اسی قدر تفصیل سے کام لیں گے۔ جس قدر طرزِ استدلال کی وضاحت و صراحت کے لئے ضروری ہے۔

۶۱ - فقہ ظاہری میں مسائل نکاح

۵۱۱ - فقہ ظاہری میں فرضیتِ نکاح :- ابن حزم ان آیات کے پیش نظر جن میں شادی کرنے کا حکم دیا گیا ہے نکاح کو فرض قرار دیتے ہیں۔ ہم قبل ازیں معلوم کر چکے ہیں کہ اہل ظاہر کے نزدیک برابر وجوب و لزوم کے لئے ہوتا ہے ابن حزم کی تصریحات اس ضمن میں حسب ذیل ہیں۔

"جو شخص مجامعت پر قادر ہو اور شادی بیاہ یا لونڈی کے مصارف برداشت کر سکتا ہو اس پر دونوں میں سے ایک کام فرض ہے۔ اگر اخراجات برداشت کرنے کے قابل نہ ہو تو کثرت سے روزے رکھے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے بطریق بخاری حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص شادی کے لوازمات سے عہدہ برآ ہو سکتا ہو وہ شادی کرے اور جو ایسا نہ کر سکے وہ روزے رکھے کیونکہ روزہ رکھنے سے خواہش جماع جاتی رہتی ہے امام مسلم کے طریق سے ہم نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا وہ فرمایا کرتے تھے کہ حضرت عثمان بن مظعون نے بیوی بچوں سے الگ ہو جانے کا ارادہ کیا تو آنحضورؐ نے انہیں اس بات سے منع فرمایا۔ علمائے سلف کی ایک جماعت بھی یہی کہتی ہے"

ہم نے احمد سے روایت کیا وہ سعد بن ہشام سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ دنیا سے قطع تعلق کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایسا مت کیجئے کیا آپ نے یہ آیتِ قرانی نہیں پڑھی۔

"وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ — ہم نے آپ سے قبل رسول بھیجے اور ان کو بیوی

اَذْوَاجًا وَذُرِّيَّةً" (بچوں والا بنایا)

عبداللہ بن طاؤس اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک آدمی سے کہا شادی کر لیجئے ورنہ میں آپ سے وہی بات کہوں گا جو حضرت عمرؓ نے ابوالزوائد سے کہی تھی کہ نکاح سے تمہیں یہ بات مانع ہے کہ یا تو تم مجامعت پر قادر نہیں ہو یا بدکار ہو[1]۔

یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ جو شخص نکاح کے مصارف برداشت کر سکتا ہو اور اس میں قوتِ رجولیت بھی پائی جاتی ہو۔ تو ابن حزم کے نزدیک نکاح کرنا اس پر فرض ہے۔ خواہ اسے زنا کا خطرہ ہو یا نہ ہو۔ یعنی جو شخص جسمانی اعتبار سے تندرست و توانا ہو۔ اور مالی وسائل سے بھی بہرہ ور ہو۔ اس کے باوصف وہ متقی بھی ہو اور خواہشات نفسانی پر قابو پا سکتا ہو تو ایسے شخص پر بھی نکاح کرنا فرض ہے اگر وہ نکاح نہ کرے تو لونڈی رکھ لے کیونکہ وہ نکاح کے جا بجا ہے۔

۵۱۲۔ فرضیتِ نکاح میں علماء کا اختلاف:۔ یہ ابن حزم کا نظریہ ہے۔ اس کے برعکس جمہور یہ کہتے ہیں کہ نکاح کرنا اس وقت فرض ہوتا ہے جب کوئی شخص مالی وسائل سے بہرہ ور ہو۔ قوت رجولیت رکھتا ہو۔ اور شادی نہ کرنے کی صورت میں اس کے مرتکب زنا ہونے کا خطرہ ہو۔ اندریں صورت نکاح کے بطریق فرضیت و لزوم مطلوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نکاح حرام سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے اس میں شبہ نہیں کہ زناکاری ایک حرام فعل ہے عفت و عصمت بھی ضروری چیز ہے۔ لہذا جو چیز حرام سے بچنے کا موجب ہو سکتی ہو اور اس سے عفت بھی قائم رہتی ہو وہ لازم ہو گی۔ البتہ ایک شخص جو حالتِ اعتدال میں ہو۔ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے احناف حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ حالتِ اعتدال میں نکاح کرنا مندوب ہے کیونکہ نبی کریمؐ اور اکثر صحابہ اس پر عمل پیرا تھے نیز اس لئے کہ آنحضورؐ نے صراحتہً فرمایا نکاح ایک اسلامی سنّت ہے۔

آپ ارشاد فرماتے ہیں۔

"نکاح ہماری سنّت ہے جو اس سے روگردانی کرتا ہے وہ ہم سے نہیں"

---

[1] المحلّٰی ج ۹ ص ۴۴۰

شوافع کہتے ہیں کہ نکاح اس حالت میں فرض و مندوب نہیں بلکہ مباح ہے۔ کیونکہ یہ عبادات کے قبیل سے نہیں بلکہ شہوت نفسانی پوری کرنے کے لئے اس کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا یہ مطعومات مشروبات سکونتی مکانات اور دیگر جسمانی ضروریات کی طرح مباحات کے قبیل سے ہے۔ عبادات کا شمار روحانی لوازمات میں ہوتا ہے۔

۵۱۳۔ ابن حزم کے نقطۂ نظر کی توضیح :- یہ ہیں ابن حزم کے نقطۂ نظر کے مقابلہ میں جمہور فقہاء کے افکار و آراء

دیگر ظاہری فقہاء بھی فرضیتِ نکاح میں ابن حزم کے ہم خیال ہیں۔ ابن حزم نبی کریم کے ظاہری الفاظ سے اخذ و احتجاج کرتے ہیں کہ جو "شخص لوازمِ نکاح سے عہدہ برآ ہو سکتا ہو وہ نکاح کرے" وہ اسے لازم حتمی خیال کرتے ہیں کیونکہ امر ان کے یہاں وجوب کے لئے ہوتا ہے اِلّا یہ کہ کسی نص سے عدمِ وجوب کا پتہ چل جائے۔

ہمارا خیال ہے کہ ابن حزم اس ضمن میں ظاہرِ نص پر عمل پیرا نہیں ہیں۔ کیونکہ نص نکاح کا حکم دیتی ہے اور ابن حزم اس کے برعکس فرضیت کو نکاح میں محدود نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ دونوں میں سے ایک کام ضرور کرے یا نکاح کرے یا لونڈی گھر میں رکھے۔ دونوں میں سے ایک پر عمل پیرا ہونا امر لابدّی ہے

اب سوال یہ ہے کہ تسرّی (لونڈی رکھنے) کو نکاح کے مساوی قرار دینے میں ابن حزم

لہ حنفیہ کے نزدیک شرعی احکام پانچ قسموں میں منقسم ہیں۔ نکاح کو ان پانچوں میں شمار کیا جا سکتا ہے

(۱) اگر کوئی شخص نان و نفقہ اور عدل و انصاف پر قادر ہو اور شادی نہ کرنے کی صورت میں زناکاری کا صدور اس سے بتاکید متوقع ہو تو اس پر نکاح فرض ہے۔

(۲) اگر دیگر شرائط موجود ہوں مگر زناکاری کا صدور بتاکید متوقع نہ ہو بلکہ اس کا خطرہ لاحق ہو تو نکاح واجب ہے۔

(۳) اگر شادی شدہ ہونے کی صورت میں اس سے ظلم کا صدور یقینی ہو تو نکاح کرنا حرام ہے۔

(۴) اگر بصورتِ نکاح ظلم کا صدور یقینی نہ ہو بلکہ اس کا ظن غالب ہو تو نکاح مکروہ ہوگا۔

(۵) اگر کوئی شخص حالتِ اعتدال میں ہو وہ نان و نفقہ اور عدل و انصاف پر بھی قادر ہو اور اس کے مرتکب زنا ہونے کا خوف نہ ہو تو نکاح مندوب ہوگا۔

نے کس نص پر اعتماد کیا ہے اگر تسری سے ان کی مراد عفت و عصمت کا حصول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ نصوص کو معلل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے نزدیک نصوص میں کوئی علت نہیں پائی جاتی۔ لہذا ضروری ہوگا کہ انہوں نے اس نص پر اعتماد کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرضیتِ نکاح اس حالت میں ہوتی ہے۔ جب لونڈی موجود نہ ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے مندرجہ ذیل آیت پر اعتماد کیا ہو۔

"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" (اگر تمہیں ڈر ہو کہ تم انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی کافی ہے یا لونڈیاں تمہاری ملکیت ہوں)

ابن حزم نے نکاح کو تسری کے مساوی قرار دیا۔ چونکہ ابن حزم نے یہاں کوئی دلیل ذکر نہیں لہذا ہم نے جستجو کر کے یہ آیت تلاش کر لی اور ہم نے اس کی وہ توجیہ پیش کی جو ان کی عقل و منطق سے ہم آہنگ ہے۔

۵۱۴۔ عورتوں پر نکاح کی عدمِ فرضیت:۔

ابن حزم دیگر ظاہریہ کی طرح نکاح کو مردوں پر فرض قرار دیتے ہیں عورتوں پر نہیں۔ نبی کریمؐ کے الفاظ ہیں جہاں جوانوں پر مامور فرمایا گیا ہے ابن حزم کے نزدیک عورتیں اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ نص کی تخصیص کرتے ہوئے وہ آیتِ قرآنی اور حدیث نبوی پر اعتماد کرتے ہیں۔ ہم ان کے دلائل ان کے اپنے الفاظ میں نقل کرتے ہیں فرماتے ہیں

"عورتوں پر نکاح فرض نہیں کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔"

"وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا" (اور بیٹھ رہنے والی عورتیں جو نکاح کی امید نہیں رکھتیں)

نیز اس حدیث نبوی کی بنا پر جو بطریق مالک مروی ہے کہ آنحضور نے فرمایا میدانِ جنگ میں شہید ہونے کے علاوہ سات شہید اور ہوتے ہیں ان میں آپ نے اس عورت کا ذکر فرمایا جو نوعمری میں بلوغت کو پہنچنے سے قبل فوت ہو جائے[1]

ہم دیکھتے ہیں کہ فرضیت نکاح کی حدیث کو ابن حزم مردوں سے مخصوص قرار دیتے ہیں

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۴۴۱

اور اس میں عورتوں کو داخل نہیں کرتے۔ کیونکہ قرآن نے متذکرۃ الصدر آیت میں عورتوں کو عدم نکاح کی اجازت دی ہے نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ عورت کو جو فوت ہو جائے۔ شہداء میں سے شمار کیا۔ اگر یہ ایک ناروا بات ہوئی تو آپ اس کی مدح وستائش نہ فرماتے۔

۵۱۵۔ مخالفین کے دلائل کا ابطال: ابن حزم جب دلائل و براہین کی روشنی میں نکاح کو فرض قرار دیتے ہیں تو عدمِ فرضیت پر نقاد کے پیش کردہ دلائل کی تردید بھی کرتے ہیں۔ ابن حزم کے دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"بعض لوگ نکاح کی عدم فرضیت پر قرآن کے ان الفاظ سے احتجاج کرتے ہیں۔

"وَسَيِّدًا وَّحَصُورًا" (حضرت یحییٰ سردار تھے اور عورتوں سے الگ تھلگ رہتے تھے)

حالانکہ ان الفاظ سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ حضور اس شخص کو کہتے ہیں جو جماعت پر قادر نہ ہو ظاہر ہے کہ ہم ایسے شخص کے لئے نکاح کو فرض نہیں ٹھہراتے بلکہ اس شخص کے لئے جو جماع کی قوت رکھتا ہو۔

نکاح کی عدمِ فرضیت کے قائل دو حدیثوں سے بھی احتجاج کرتے ہیں۔

ایک حدیث میں آپ نے فرمایا دو صد اشخاص میں سے بہتر وہ خفیف الحال آدمی ہے جس کا اہل وعیال نہ ہو۔

دوسری حدیث حضرت حذیفہ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ جب کسی شخص کی عمر ایک سو پانچ سال کی ہو چکی ہو تو اس وقت کتے کے پلے کو جنم دینا بچے کی پیدائش سے بہتر ہے۔

یہ دونوں حدیثیں موضوع ہیں۔ ان دونوں کا راوی ابو عصام ابن الجراح عقلانی منکر الحدیث اور ناقابلِ احتجاج ہے ان کے موضوع ہونے کا واضح ثبوت یہ ہے کہ اگر لوگ ان پر عمل کرنے لگیں تو فریضۂ جہاد اور دیگر امور دینیہ بے کار ہو کر رہ جائیں اور کفار کا غلبہ ہو جائے۔ مزید برآں اس میں کتے پالنے کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے"

حق بات یہ ہے کہ جو لوگ نکاح کو فرض نہیں تصور کرتے ان کا نقطۂ استدلال یہ ہے

کہ نکاح فرض ہوتا تو ارکانِ اسلام میں سے اسے رکن شمار کیا جاتا۔ حالانکہ صحابہ میں ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے عمر بھر شادی نہ کی۔ قطعِ علائق سے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ ترکِ تعلق کو تقربِ خداوندی کا موجب سمجھتے تھے۔ حالانکہ جمہور کا یہ خیال نہیں۔ بلکہ اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ حالتِ اعتدال میں نکاح مندوب ہے۔

ہم یہاں بھی یہ بات کہتے ہیں کہ ابن حزم علتِ احکام کو ملحوظ رکھتے ہیں اور اسی بنا پر ان دونوں احادیث کو ناقابلِ احتجاج ٹھہراتے ہیں انہوں نے کہا ہے کہ ان احادیث پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نسلِ انسانی دنیا میں باقی نہیں رہے گی۔ جہاد بے کار ہو کر رہ جائے گا اور کفر پورے خطۂ ارضی پر چھا جائے گا۔ اسی کا نام علل کو معتبر سمجھنا ہے حالانکہ وہ خود تعلیلِ نصوص سے منع کرتے ہیں۔

۵۱۶۔ چار بیویوں سے نکاح کرنے اور لونڈیاں رکھنے میں حر و عبد کی مساوات

ابن حزم فرماتے ہیں کہ بہ یک وقت چار عورتوں سے زیادہ نکاح میں نہیں لائی جا سکتیں۔ وہ عورتیں آزاد ہوں یا لونڈیاں اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

"فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَ ثُلَاثَ وَرُبَاعَ" جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کریں دو دو تین تین اور چار چار

ابن حزم کہتے ہیں کہ غلام بھی آزاد کی طرح چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اس میں عبد و حر کی کوئی تمیز نہیں۔ یہ نظریہ جمہور فقہاء کے خلاف ہے فقہاء کا قول یہ ہے کہ غلام کو آزاد کی نسبت نصف حقوق ملتے ہیں اسے سزا بھی آزاد سے نصف دی جاتی ہے۔ لہٰذا غلام بہ یک وقت دو عورتوں سے زیادہ کو نکاح میں رکھنے کا مجاز نہیں۔ فقہاء اقوالِ صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ ابن حزم انعقادِ اجماع کو تسلیم نہیں کرتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ یہ بعض صحابہ کا قول ہے اور اس کی مخالفت کسی سے منقول نہیں۔ مگر اس طرح اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ چنانچہ ابن حزم اپنے مخالفین کے اقوال و آراء بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱۔ "حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے

۲۔ ابن جریج روایت کرتے ہیں۔ مجھے بتایا گیا کہ حضرت عمر نے لوگوں سے پوچھا غلام کتنی

عورتوں سے نکاح کرے ؟ سب نے یک زبان ہو کر کہا دو سے زیادہ عورتیں نکاح میں نہ لائے۔

۳۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے۔

۴۔ عطاء کہتے ہیں سب صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتیں اپنے نکاح میں نہ لائے۔

۵۔ حضرت حسن بصری عطاء ابو حنیفہ شافعی احمد بن حنبل سفیان ثوری یوسف بن سعد وغیرہم سب اسی کے قائل ہیں۔

اس کے برعکس مجاہد اور امام زہری کہتے ہیں کہ غلام چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس مسئلہ میں مالکیہ نے صحابہ کی مخالفت کی ہے۔ حالانکہ صحابہ سبھی غلام کو دو عورتوں کی اجازت دیتے ہیں۔ مالکیہ کے یہاں صحابہ کی خلاف ورزی ایک غیر معمولی بات ہے مگر جہاں ان کا دل چاہے وہ ایسا کر بھی لیتے ہیں۔

حجت صرف کتاب و سنت کی نصوص ہیں۔ اللہ اور رسول کے سوا کسی کی بات قابل احتجاج نہیں ہے قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے

"فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ"

اس آیت میں آزاد و غلام سب کو مساوی رکھا گیا ہے کسی کی تخصیص نہیں کی گئی۔ و باللہ التوفیق[1]۔

مسئلہ زیر نظر میں دو وجوہات کی بنا پر ابن حزم اقوال صحابہ پر عمل نہیں کرتے۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہوا۔ اگرچہ اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے زیادہ سے زیادہ بات اس ضمن میں یہ ہے کہ بعض صحابہ اس کے قائل تھے اور کسی نے ان کی مخالفت نہ کی۔ ظاہر ہے کہ اس سے اجماع منعقد نہیں ہوتا۔

۲۔ اقوالِ صحابہ کو ترک کرنے کی دوسری وجہ یہ تھی کہ نصِ صریح میں حر و عبد کے درمیان کوئی بھی تفریق نہیں کی گئی اس تفریق کے لئے کتاب و سنت کی کوئی دلیل مطلوب ہے کیونکہ نصِ عام کی تخصیص صرف کتاب و سنت سے ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نص کی مخصص

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۴۴۴

بھی نص ہی ہو سکتی ہے۔

اگرچہ مالکیہ اور ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں ایک دوسرے کے ہمنوا ہیں۔ تاہم ابن حزم مالکیہ کو نقد و جرح کا نشانہ بنانے سے نہیں چوکتے اور موافقت و مخالفت ہر حالت میں ان پر تنقید کے تیر چلائے جاتے ہیں۔ باوجودیکہ مالکیہ اندلس میں برسر اقتدار تھے اور ان کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ ابن حزم کا اعتراض مالکیہ پر یہ ہے کہ وہ مسئلہ زیر بحث میں اپنے مسلّمہ قاعدہ سے انحراف کر دیتے ہیں وہ قاعدہ یہ ہے کہ جن اقوالِ صحابہ کی مخالفت دوسرا کوئی صحابی نہ کرتا ہو وہ واجب الاتباع ہوتے ہیں۔

۵۱۷۔ جواز تسری میں حرّ و عبد کی مساوات:۔ ابن حزم چار عورتوں سے نکاح کرنے ہی کے مسئلہ میں حرّ و عبد کو مساوی قرار دیتے بلکہ جوازِ تسری میں بھی ان کو برابر سمجھتے ہیں۔ ایک آزاد آدمی جتنی لونڈیاں چاہے رکھ سکتا ہے اس میں تعداد کی کوئی پابندی نہیں۔ اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" (اگر تمہیں خوف ہو کہ تم انصاف کو قائم نہ رکھ سکو گے تو ایک ہی بیوی سے نکاح کیجئے یا وہ لونڈیاں جن کے تم مالک ہو)

اس آیت میں لونڈیوں کو علی الاطلاق حلال ٹھہرایا اور کوئی تعداد مقرر نہیں کی۔ جیسے آزاد کے لئے لونڈیوں کی تعداد معیّن نہیں اسی طرح غلام کو بھی بلاقیدِ عدد اجازت فرمائی۔ اس کے دو سبب ہیں۔

۱۔ پہلا سبب یہ ہے کہ حرّ و عبد کی تفریق کسی نص سے ثابت نہیں۔ فقدانِ نص کی صورت میں یہ خطابِ عام حرّ و عبد دونوں کو شامل ہو گا۔

۲۔ حرّ و عبد میں مساوات کا دوسرا سبب یہ ہے کہ ابن حزم کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک ہو سکتا ہے اس کی ملکیت آقا کی ملکیت سے علیحدہ ہو گی۔ ابن حزم اس کو ایک عام قاعدہ کی حیثیت دیتے ہیں۔ اور اس میں جمہور فقہا، بلکہ بالفاظ موزوں تر ان کے اجماع کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ جمہور فقہاء کا قول ہے کہ غلام خود اور اس کی ہر چیز آقا کی ملکیت ہے۔ ابن حزم منصّۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے۔ تو انہوں نے کہا غلام کے مالک نہ ہونے کی دلیل کیا ہے؟ اور یہ کتاب و سنت یا اجماع مبنی بر قرآن و حدیث یا دلیل ماخوذ از براہین ثلاثہ کی کس نص

سے ثابت ہے؟ کسی مثبت دلیل کے فقدان کی صورت میں اس عام قاعدہ پر عمل کیا جائے گا جو نصوصِ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ بنی آدم سب مالک ہو سکتے ہیں۔ جب غلام کا مالک ہونا ثابت ہو گیا تو وہ لونڈیوں کا بھی مالک ہو سکتا ہے۔ اسے لونڈیوں پر جملہ حقوق ملکیت حاصل ہوں گے اور وہ ایک آزاد آدمی کی طرح ان سے تسرّی بھی کر سکے گا۔

ابن حزم رقمطراز ہیں۔

"غلام کی تسرّی میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ ان کے غلام لونڈیاں رکھتے تھے اور آپ انہیں منع نہیں فرماتے تھے حضرت عبداللہ بن عباس نے اپنے ایک غلام سے ایک لونڈی کے بارے میں کہا تھا کہ اس کی ملکیت حاصل کر کے اسے اپنے لئے حلال بنا لو۔ کسی صحابی کے متعلق معلوم نہیں کہ انہوں نے اس کی مخالفت کی ہو۔ امام شعبی ابراہیم نخعی حسن بصری عطاء، امام مالک نیز ابو سلیمان سب اسی کے قائل ہیں۔ اس ضمن میں کسی کی مخالفت معروف نہیں۔ البتہ ابراہیم اور حکم بن عقبہ سے ایک غیر مشہور روایت منقول ہے۔ ابن سیرین سے ایک صحیح روایت بھی نقل کی گئی ہے کہ وہ غلام کی تسرّی کو مکروہ سمجھتے تھے۔ البتہ اس سے منع نہیں کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی غلام کو تسرّی کی اجازت نہیں دیتے۔ حالانکہ ان کے یہاں یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ صحابی کا وہ قول جس کی کوئی مخالفت نہ کرتا ہو واجب الاطاعت ہوتا ہے۔ مسئلہ زیر نظر میں اپنے قاعدہ کے علی الرغم وہ ابن عباس اور ابن عمر کی خلاف ورزی کرتے ہیں حالانکہ صحابہ میں سے کسی نے ان کے قول کی مخالفت نہیں کی۔ اس اختلاف کی صورت میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنا لازمی ٹھہرا معلوم ہوا کہ خداوند کریم فرماتے ہیں۔

"وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ"

"وہ لوگ جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، سوائے اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے ایسے لوگوں کو ملامت نہیں کی جائے گی۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حر و عبد کے درمیان کوئی تفریق نہیں فرمائی

ہم قبل ازیں غلام کی صحتِ ملکیت کے بارے میں گفتگو کر چکے ہیں اب اسے دہرائیں گے نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں اقوالِ صحابہ سے احتجاج نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ اجماعی نہیں۔ اس کے برعکس اپنا رخ کتاب و سنت کی طرف موڑ دیتے ہیں اور اس آیت کے تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جس سے انہیں مسئلہ متنازعہ میں رہنمائی حاصل ہوتی ہے اقوالِ صحابہ کو احتجاج کے لئے پیش نہیں کرتے بلکہ تائید و توثیق کے لئے اور اپنے مخالفین کے افحام و الزام کے پیش نظر مخالفین کو الزام اس لئے دیتے ہیں کہ وہ مسئلہ ہذا میں قولِ صحابہ کی مخالفت کرتے ہیں حالانکہ ان کے یہاں مسلّمہ قاعدہ ہے کہ جب قول صحابی کا مخالف کوئی نہ ہو تو وہ حجت ہوتا ہے۔

۵۱۸۔ نظریہ ابن حزم کی صداقت ابن حزم کے ان بیانات سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ وہ اپنی فقہ میں غلاموں کو وہ جملہ حقوق عطا کرتے ہیں جو مردانِ حُر کو حاصل ہیں اِلّا یہ کہ حقوق میں کمی کسی نص سے ثابت ہو جائے اس صورت میں وہ نص پر عمل کرتے ہیں۔ نص سے یہ بات ثابت ہے کہ جو عقوبات (سزائیں) قابلِ تنصیف ہیں ان میں غلام کو نصف سزا دی جائے گی۔ حقوق میں تنصیف کسی نص سے ثابت نہیں لہٰذا حقوق اپنی جگہ پر قائم رہیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقوق انسانیت کے بل بوتے پر عطا کئے جاتے ہیں۔ حرّیت کی بنا پر نہیں لہٰذا ملکیت کا حق نص عام "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" کے مقتضا کے مطابق ثابت ہوگا۔

ملکیت ہر انسان کا حق ہے جو اسے انسان ہونے کی بنا پر حاصل ہے۔ ملکیت صرف احرار کا حصہ نہیں کہ غلاموں کو اس سے محروم کر دیا جائے۔ بلکہ انسان ہونے کون و مکان کو مسخر کرنے اور تنظیم شرائع کی بنا پر یہ حق اسے ارزانی کیا گیا ہے۔

میں اس امر میں ابن حزم کا ہم خیال ہوں کہ حقوق کو عقوبات پر قیاس کر کے نصف بنانے کا نظریہ قرین صدق و صواب نہیں ہے۔ اصل مسئلہ میں میں ابن حزم کا ہمنوا ہوں۔ گو

ے المحلی ج ۹ ص ۴۴۵

اصل استدلال میں مجھے ان سے اختلاف ہے۔ ابن حزم تنصیفِ حقوق کو اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ وہ قیاس کی نفی کرتے اور ظواہر نصوص سے احتجاج کرتے ہیں۔ میں تنصیفِ حقوق کو اس لئے صحیح نہیں سمجھتا کہ اس کی علت کا تحقق نہیں ہوتا۔ عدم تحقق کی وجہ یہ ہے کہ غلام چونکہ اپنی اور لوگوں کی نگاہ میں کم درجہ ہوتا ہے اس لئے اس کا جرم چنداں اہمیت نہیں رکھتا اور دوسروں کے ہم پلہ نہیں۔ کیونکہ جو شخص بڑا ہو اور ذمہ دار ہو اس کا جرم بھی اسی نوعیت کا ہوگا۔ اس کے برعکس معمولی آدمی کا جرم بھی معمولی ہوگا۔ لہذا آزاد کو زیادہ سزا دی جائے گی۔ اور غلام کو کم۔ مگر حقوق کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ ایک شخص اگر کمزور ہو تو اس کی کمزوری کی بنا پر اسے حقوق سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ اگر وہ معمولی آدمی ہے تو اس کا مقتضا یہ نہیں کہ اسے انسانی حقوق سے بہرہ ور نہ کیا جائے۔

۵۱۹۔ بیوی کی علیحدگی کے بعد اس کی بیٹی سے نکاح کرنے کی حرمت: اس مسئلہ میں ابن حزم نے جمہور اہل اسلام کی مخالفت کی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ بیوی کی فرقت کے بعد اس کے خاوند پر اس کی بیٹی دو شرطوں کی موجودگی میں حرام ہوگی۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ بیوی مدخولہ ہو۔

(۲) دوسری یہ کہ بیوی کی بیٹی نے اس کے خاوند کے زیر سایہ تربیت پائی ہو۔ اگر اس کے زیر تربیت نہ رہی ہو تو حرام نہ ہوگی۔ جمہور فقہاء کا خیال ہے۔ کہ شرط ثانی حرمت میں معتبر نہیں۔ اگر اس کی والدہ مدخولہ ہو تو وہ حرام ٹھہرے گی۔ خواہ اس نے خاوند کے گھر میں تربیت پائی ہو یا نہیں نصِ تحریم یہ آیت ہے۔

"وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ" (تمہاری مدخولہ بیویوں کی وہ بیٹیاں حرام ہیں۔ جنہوں نے تمہاری گود میں تربیت پائی ہو)

اس آیت میں "حجورکم" (تمہاری گودوں میں) کے الفاظ سے ان کے نکاح سے روکنا مقصود ہے کہ انہوں نے تمہاری اولاد کی طرح تمہاری گود میں نشو و نما پائی ہے۔ یہ لفظ حرمت کی قید نہیں ہے۔ ابن حزم ظاہری چونکہ ظواہر الفاظ کے پابند ہیں اس لئے وہ اسے حرمت کی قید تصور کرتے ہیں۔ جب اس قید کا تحقق نہ ہوگا تو معاملہ حسبِ سابق حلت پر مبنی رہے گا۔

ابن حزم فرماتے ہیں۔

"جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے اس عورت کی کوئی بیٹی ہو اگر بیٹی اس کے خاوند کے زیر تربیت رہی ہو۔ اس کی ماں مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ البتہ دونوں تنہا ایک جگہ رہ چکے ہوں تو اس کی بیٹی اس کے خاوند کے لئے کبھی حلال نہ ہو گی۔ اگر بیوی مدخولہ ہو اور بیٹی اس کے زیر تربیت نہ رہی ہو یا بیٹی اس کی پروردہ ہو۔ مگر بیوی مدخولہ نہ ہو تو لڑکی سے نکاح کرنا حلال ہے[1]"

۵۲۰۔ابن حزم اور فقہاء کے مابین نقطۂ اختلاف:۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ زیر تبصرہ میں ابن حزم دو باتوں میں جمہور فقہاء کی مخالفت کرتے ہیں

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ مدخولہ ہونے کیلئے ان کے نزدیک مجامعت شرط نہیں بلکہ دخول حقیقی کے بغیر خلوتِ صحیحہ ہی کافی ہے حالانکہ فقہاء دخولِ حقیقی کی شرط لگاتے ہیں۔ قرآن کریم ایک شائستہ کتاب ہے۔ لہذا وہ عریاں انداز میں وطی یا جماع کا ذکر نہیں کرتا۔ بلکہ بطریق کنایہ کبھی اسے لفظِ مس سے کبھی دخول سے کبھی تغشی سے تعبیر کرتا ہے۔ مثلاً فرمایا "فلما تغشاها" (جب اس سے جماع کیا) آیت میں لفظِ دخول سے مراد مجامعت ہے۔ ابن حزم اس سے ظاہری مفہوم یعنی بیوی کا رخصتانہ اور خلوت مراد لیتے ہیں اگرچہ مجامعت کی نوبت نہ آئے۔

۲۔ دوسرا نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ لڑکی کی حرمت کے لئے عورت کے خاوند کے گھر میں اس کا تربیت یافتہ ہونا ضروری ہے۔ ابن حزم لکھتے ہیں۔

"اس کی دلیل متذکرۂ الصدر آیت ہے اس آیت میں بیوی کی بیٹی کو اس شرط پر حرام قرار دیا ہے کہ وہ خاوند کے یہاں پروردہ ہو اور اس کی ماں مدخولہ ہو۔ اگر یہ دونوں شرائط مفقود ہوں تو لڑکی حرام نہ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے بعد ارشاد ہوتا ہے"

"وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ"[2] (اس کے ماسوا سب حلال ہیں)

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۵۲۷۔

[2] المحلی۔

"فی حجورکم" کا مفہوم ابن حزم کے نزدیک عام ہے کہ اس کے زیر تربیت رہی ہو یا خاوند کو اس پر حقِ ولدیت حاصل ہو اگرچہ لڑکی اس کے گھر میں سکونت پذیر نہ ہو۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس لفظ سے دو امر ہیں۔

۱۔ لڑکی اپنی والدہ کے خاوند کے گھر میں رہتی ہو۔

۲۔ لڑکی کی والدہ کا خاوند اس کی نگرانی کرتا ہو اور اس پر اسے حقِ ولدیت حاصل ہو۔

ان دونوں امور کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ لڑکی اس کے زیر تربیت رہی ہے۔ جہاں تک منکوحہ بیوی کی والدہ کا تعلق ہے وہ صرف نکاح ہی سے حرام ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وہاں وہ قید مذکور نہیں۔

۱۲۵۔ مخالفین کے دلائل اور ان پر تنقید: مثبت دلائل ذکر کرنے کے بعد ابن حزم مخالفین کے دلائل ذکر کرتے اور ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"ربائبکم" کا عطف محرّمات پر ہے "اَللَّاتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ" ربائب کی صفت ہے "مِنْ نِّسَآئِکُمْ" ربائب کا صلہ ہے۔

ان دونوں اوصاف سے مقیّد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں اوصاف ربائب کے ساتھ مختص ہیں۔"

پھر ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں صحابہ کے اختلاف پر روشنی ڈالتے ہیں اور اپنی تائید میں ان کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ تاکہ ان کے مسلک کی غرابت و اجنبیت زائل ہو جائے۔ لکھتے ہیں۔

"منکوحہ بیوی کی لڑکی کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے ایک گروہ کا خیال ہے کہ اس کی ماں اگر مدخولہ ہو تو لڑکی حرام ہو جائے گی خواہ وہ اس کے زیر تربیت رہی ہو یا نہیں۔ حسن بن عمران بن حُصَین سے جب ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور دخول سے قبل اسے طلاق دے دی تو انہوں نے جواباً کہا منکوحہ بیوی کی ماں اس پر حرام ہو جائے خواہ اس سے مجامعت کی ہو یا نہیں۔ اگر دخول سے قبل اس کو طلاق دے دے تو اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ مالک

شافعی کا قول یہی ہے

ایک گروہ اس مسئلہ میں ہمارا ہم خیال ہے مالک بن اوس روایت کرتے ہیں۔ میری ایک بیوی صاحب اولاد تھی وہ فوت ہو گئی تو مجھے بڑا افسوس ہوا۔ میں حضرت علی سے ملا۔ آپ نے دریافت فرمایا کیا بات ہے؟ میں نے عرض کیا بیوی فوت ہو گئی۔ فرمایا کیا اس کی کوئی لڑکی ہے؟ میں نے کہا جی ہاں! آپ نے پوچھا کیا وہ آپ کے زیر تربیت رہی ہے؟ میں نے کہا نہیں وہ طائف میں مقیم ہے۔ آپ نے فرمایا اس سے نکاح کر لیں۔ میں نے دریافت کیا وہ آیت قرآنی کیا ہوئی۔ جس میں فرمایا "ربائبکم التی فی حجورکم" فرمایا وہ آپ کے یہاں کی تربیت یافتہ نہیں۔ اس کی حرمت اس وقت ہے جب وہ آپ کے گھر کی پروردہ ہو۔

ابن جریج کہتے ہیں مجھے میسرہ نے بتایا کہ ایک شخص نے مجھے خبر دی جسے عبداللہ بن مجد کہا جاتا تھا کہ ان کے باپ یا دادا نے ایک صاحب اولاد عورت سے نکاح کیا کچھ عرصہ وہ بیوی خاوند کی حیثیت سے رہے۔ پھر اس نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کیا۔ اس عورت کے بیٹے نے کہا کہ ہماری والدہ بوڑھی ہو چکی تھی تم نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کر لیا اور اس سے بے نیاز ہو گئے اب اس نوجوان عورت کو طلاق دے دو۔ اس نے کہا میں اس شرط پر طلاق دوں گا کہ تم اپنی بیٹی میرے نکاح میں دے دو۔ چنانچہ اس نے اپنی بیٹی کا نکاح اس سے کر دیا۔ اس نے نوجوان عورت کو طلاق دے دی نہ وہ لڑکی اس کی تربیت میں رہی تھی اور نہ اس کا والد جو بڑھیا کا بیٹا تھا۔ میں سفیان بن عبداللہ کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ میرے لئے حضرت عمر سے فتویٰ پوچھیے۔ انہوں نے کہا میرے ساتھ چلئے میں ان کی معیت میں حضرت عمر کے پاس حاضر ہوا۔ اور ماجرا کہہ سنایا۔ حضرت عمر نے فرمایا کچھ حرج نہیں۔ فلاں شخص سے فتویٰ پوچھیے اور مجھے بھی بتاتے جائیے۔ راوی نے کہا میرا خیال ہے کہ حضرت علی سے مسئلہ دریافت کرنے کا حکم دیا۔ میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا۔ کہ اس میں کوئی حرج نہیں[1]"

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۵۳۰

یہ ابن حزم کا بیان ہے۔ ذکر کردہ واقعہ محتاج تشریح ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ عورت کا ایک بیٹا تھا جو ایک لڑکی کا والد تھا جب وہ عورت بوڑھی ہو گئی۔ تو اس کے خاوند نے اسے طلاق دے دی۔ اور ایک نوجوان عورت سے شادی کر لی۔ بڑھیا کا بیٹا آکر اسے ڈانٹنے لگا اور اس سے کہا کہ نوجوان عورت کو طلاق دے دو۔ اس نے حلف اٹھا کر کہا کہ میں تب طلاق دوں گا۔ اگر تم اپنی بیٹی میرے نکاح میں دے دو۔ یعنی مطلقہ بڑھیا کی پوتی مجھے بیاہ دو۔ اس نے ایسا کر دیا۔ کیونکہ وہ لڑکی اور اس کا والد دونوں اس کے تربیت یافتہ نہ تھے۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

۵۲۲۔ نظریۂ ابن حزم پر ایک تنقیدی نگاہ:۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم اسی طرح صحابہ کے کتب سے غیر معروف اقوال سے اپنے قول کی تصدیق و توثیق کرتے ہیں اور جمہور فقہاء کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ جن کا قول ہے کہ دخول سے مجامعت مراد ہے اس کے مقدمات نہیں۔

ابن حزم کہتے ہیں:۔

"اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "اَللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" دخول سے مراد مجامعت ہے ابن عباس کا قول یہی ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ منکوحہ بیوی کے بوسہ سے اس کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ عطاء کہتے ہیں کہ خاوند اور بیوی کی خلوت مراد ہے اگرچہ وہ کچھ بھی نہ کرے[1]"

اس سے ابن حزم کا زاویۂ نگاہ ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم آیات سے لفظی استدلال کرتے ہیں وہ "دخول" اور "حجورکم" کے الفاظ کو ظاہری معنیٰ پر محمول کرتے ہیں وہ الفاظ و عبارات کے فحو و مفہوم کی طرف توجہ نہیں دیتے اگرچہ الفاظ بآواز بلند اپنے معانی کا اعلان کر رہے ہوں۔ دراصل "حجورکم" کے الفاظ سے منع کی ترغیب دلانا مقصود تھا کہ انہوں نے بیٹیوں کی طرح تمہاری گود میں نشو و نما پائی ہے کہ درمیان میں کوئی پردہ حائل نہ تھا۔ لہذا جس طرح بیٹی حرام ہوتی ہے اسی طرح وہ بھی حرام ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دخول اور "فی حجورکم" کے دونوں اوصاف بیان کرنے کے بعد حالت حلت پر روشنی ڈالتے

---

[1] حوالہ مذکور

ہوئے فرمایا۔

"فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" (اگر بیوی مدخولہ نہ ہو تو اس کی بیٹی سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دوسری شرط یعنی "فِيْ حُجُوْرِكُمْ" ذکر نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری شرط ضروری نہیں ورنہ اللہ تعالیٰ اسے ذکر فرماتے۔ ابن حزم اپنے مخالفین کو یہ آیت یاد دلایا کرتے ہیں "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" (اللہ تعالیٰ بھولنے والا نہیں) اب ہم انہیں یہ آیت یاد دلاتے ہیں کہ اگر "فی حجورکم" کی قید ضروری تھی تو اللہ تعالیٰ اسے کیونکر بھول جاتے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصحاب ظواہر ظاہری الفاظ کی پیروی کرتے ہیں۔ اور ان کی گہرائی میں اتر کر حقائق تک نہیں پہونچتے۔

۵۲۳۔ قاضی کے حکم سے زوجین میں تفریق:۔ ابن حزم بحکم قاضی زوجین میں تفریق کرنے کو صرف چند صورتوں میں صحیح مانتے ہیں۔ مثلاً بیوی خاوند پر حرام ہو جائے۔ بیوی خاوند کی مالک ہو جائے یا خاوند بیوی کی ملکیت حاصل کرے یا ایسے خیار کی بنا پر جو منصوص ہو۔ ان امور کو وہ آٹھ اشیاء میں محدود قرار دیتے ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

"آٹھ وجوہات کی بنا پر نکاح بعد از صحت فسخ ہو جاتا ہے۔

(۱) رضاعت کی بنا پر بیوی حرام ہو جائے (مثلاً بیوی خاوند کی ماں کا دودھ پی لے۔ یا خاوند بیوی کی ماں کا دودھ پیئے۔ کیونکہ ابن حزم کے نزدیک بڑی عمر میں بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے)

(۲) خاوند کا باپ یا دادا غلطی سے یا قصداً بیوی سے زنا کرے۔

(۳) زوجین آپس میں لعان کریں۔

(۴) بیوی پہلے لونڈی ہو پھر آزاد ہو جائے تو اسے فسخ نکاح کا اختیار ہے

(۵) دونوں کا مذہب الگ الگ ہو۔ اس صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار ہے۔ البتہ اگر خاوند اسلام لائے اور بیوی کتابیہ ہو تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا۔ اس صورت کو مستثنیٰ کرکے دینی اختلاف کی پانچ صورتیں ہیں۔

(الف) خاوند اسلام لائے اور بیوی غیر کتابیہ ہو۔

(ب) بیوی مشرف باسلام ہو اور خاوند کافر ہو اس کا کتابی یا غیر کتابی ہونا برابر ہے۔

(ج) خاوند مرتد ہو جائے اور بیوی مسلمان رہے۔

(د) بیوی مرتد ہو اور خاوند مسلمان رہے۔

(ہ) دونوں مرتد ہو جائیں۔ ان پانچوں صورتوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا

(۶) فسخ نکاح کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ خاوند بیوی یا اس کے کچھ حصہ کا مالک ہو جائے۔

(۷) ساتویں وجہ یہ ہے کہ بیوی خاوند کی یا اس کے کچھ حصہ کی مالک ہو جائے۔

(۸) خاوند یا بیوی کی موت کی صورت میں[1]۔

طلاق و خلع کے علاوہ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں زوجین کے درمیان تفریق ہو جاتی ہے بنابریں ابن حزم کے نزدیک خاوند کے عیوب بیوی کی تکلیف اور خاوند کی غیوبت کی صورت میں نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ ابن حزم کا یہ نظریہ جمہور فقہاء کے خلاف ہے اس میں وہ اپنے مسلک پر نصوص و استصحاب الحال سے استناد کرتے ہیں۔

۵۴۴۔ مسئلہ زیر تبصرہ میں ائمہ اربعہ کے مسالک:۔ مسئلہ زیر تبصرہ میں ابن حزم کا نقطۂ نظر ان کے دلائل اور فقہاء پر انکی تنقید پر روشنی ڈالنے سے قبل ہم اس ضمن میں فقہاء کے اختلافی اقوال ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ قاضی کے حکم سے تفریقِ زوجین کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے بعض کا نقطۂ نظر موجب حرج دقیق ہے۔ بعض کے خیالات میں وسعت پائی جاتی ہے۔ حنفیہ کا مسلک اس ضمن میں محدود ہے شافعیہ کے یہاں مقابلتہً وسعت پائی جاتی ہے۔ مالکیہ و حنابلہ کا نظریہ فریقین کی نسبت وسیع تر ہے۔

مسلک احناف:۔ حنفیہ عیب زوجہ کی بنا پر تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔ کیونکہ خاوند کو حقِ طلاق حاصل ہے۔ اور وہی کافی ہے۔ جہاں تک خاوند کے عیوب کا تعلق ہے۔ وہ جنسی نقص کی بنا پر جب ثابت ہو جائے کہ خاوند نے بیوی سے مجامعت نہیں کی تفریق کی اجازت دیتے ہیں۔

جنسی نقص تین امور میں محدود ہے:۔

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۱۳۴

(۱) مقطوع الذکر ہونا۔

(۲) خصّی ہونا۔

(۳) نامرد ہونا۔

کیونکہ جنسی نقص کی موجودگی میں مقصدِ نکاح جو تحفظِ نسل اور طبی شہوت کا پورا کرنا ہے فوت ہوجاتا ہے اور ان کی موجودگی میں نکاح کا کوئی مقصد ہی نہیں۔ اس مسئلہ میں احناف کا اعتماد اقوالِ صحابہ پر ہے۔

اصحاب ابی حنفیہ میں سے امام محمد نے اس پر تین عیوب کا اضافہ کیا ہے۔

(۱) برص۔

(۲) جذام۔

(۳) جنون۔

جب خاوند میں ان عیوبِ ثلاثہ میں سے کوئی ایک پایا جاتا ہو تو بیوی قاضی سے نکاح فسخ کروا سکتی ہے۔

امام محمد یہ حکم اس لئے صادر فرماتے ہیں کہ ان عیوب کی موجودگی میں باہمی معاشرت ناممکن ہوجاتی ہے۔ یہ امراض یوں بھی ناقابل اصلاح ہیں۔ اور مردانہ امراض کی طرح موجب ضرر ہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے ان وجوہ کے علاوہ کسی اور وجہ کی بنا پر ان کے یہاں تفریقِ زوجین درست نہیں۔

نان و نفقہ نہ دینے ضرر رسانی خاوند کی گمشدگی یا بیوی کے عیوب کی بنا پر یا نقائصِ غیر سابقہ کے باعث تفریقِ زوجین جائز نہیں ہے۔

۵۲۵۔ مالکیہ حنابلہ اور شوافع کے نظریات:۔ جب خاوند فقر و فاقہ کے باعث بیوی کو نان و نفقہ نہ دے سکے تو امام شافع کے نزدیک تفریق جائز ہے۔ امام شافعی خاوند کے افلاس کو قوتِ رجوایت میں نقص کی طرح موجبِ تفریق سمجھتے ہیں۔ جب خاوند قادر علی الانفاق ہو تو امام شافعی کے نزدیک تفریق جائز نہیں۔ امام احمد بن حنبل کا مسلک اس کے قریب قریب ہے عیوبِ تناسلیہ کی بنا پر امام شافعی کے نزدیک تفریق جائز ہے۔ خواہ یہ عیب مرد میں پایا جاتا ہو۔ یا عورت میں کوئی ایسا نقص ہو جس کے سبب وہ مجامعت کے قابل نہ ہو۔

امام شافعی جنون جذام یا برص کی بنا پر بھی تفریق کو جائز تصور کرتے ہیں۔ خواہ مرد میں ہو یا عورت میں۔ ضرر رسانی خواہ کسی قسم کی ہو اور گمشدگی امام شافعی کے نزدیک موجبِ تفریق نہیں۔ اس صورت میں ازالۂ ضرر کی کوشش کی جائے گی اور زوجیت کو قائم رکھا جائے گا۔

مالکیہ نان و نفقہ نہ دینے کی بنا پر تفریق کی اجازت دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ قدرت کے باوجود عدمِ انفاق ان کے یہاں موجباتِ تفریق میں سے ہے۔ عیوب ان کے یہاں صرف چار ہی میں محدود نہیں۔ جن کا ذکر قبل ازیں کیا گیا۔

مالکیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ ہر اس مستحکم عیب کے باعث تفریق جائز ہے۔ جو بوقت نکاح بتایا نہ گیا ہو۔ اور اس کا اظہار ہونے کے بعد اسے ناپسند کیا گیا ہو یا وہ نکاح کے بعد عارض ہُوا ہو اور اسے ناپسند کیا جاتا ہو۔ مالکیہ وضابطہ ضرر و غیبوبت کی بنا پر بھی تفریق کو جائز تصور کرتے ہیں۔

اس بات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ قاضی گمشدہ شخص کی موت کا فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ یہ بات اس کے نزدیک ثابت شدہ ہو۔ اگرچہ اثباتِ موت کے طرق میں اختلاف ہے۔ اس ضمن میں حنفیہ کا مسلک بڑا شدید ہے۔ وہ مفقود کی موت کا حکم اس وقت صادر کرتے ہیں جب اس کے ہمسر و ہم عصر سب فوت ہو جائیں۔ بعض اس کے لئے نوّے سال کی مدت مقرر کرتے ہیں اور بعض اس سے بھی زیادہ۔ دوسرے ائمہ کے یہاں اس ضمن میں وسعت پائی جاتی ہے اور وہ قرائن سے اخذ و احتجاج کی اجازت دیتے ہیں۔ یہ مسئلہ کتب فقہ کے باب المفقود میں تفصیلاً درج ہے[1]

یہ ہیں ائمہ اربعہ اور ان کے وابستہ

۵۲۶۔ تفریق زوجین میں ظاہریہ کا مسلک :- فتراک لوگوں کے افکار و نظریات؛

اصحابِ ظاہر اسے تسلیم نہیں کرتے۔ آپ جان چکے ہیں کہ طلاق و خلع اور ایلاء کے علاوہ وہ صرف امورِ ثمانیہ میں تفریق کے قائل ہیں۔ ہم قبل ازیں ان کی تفصیلات ذکر کر چکے ہیں۔

اصحاب ظاہر کے نظریہ کی اساس یہ ہے کہ طلاق کا حق صرف خاوند کو دیا گیا ہے کسی اور کو نہیں اگر وہ بیوی کو تکلیف دیتا ہے تو وہ متوجب تعزیر ہے۔ نان و نفقہ نہ دینے کی صورت

---

[1] گمشدہ شخص سے متعلقہ مسائل کیلئے دیکھئے مصنف کی کتاب الاحوال الشخصیۃ ص ۴۹۹

میں اس پر جبر کیا جا سکتا ہے اس کے مال کو فروخت کر سکتے ہیں اگر اس میں کوئی عیب پایا جاتا ہے تو اس کی بنا پر تفریق جائز نہیں۔ کیونکہ تفریق کی کوئی دلیل کتاب و سنت اور اجماع میں موجود نہیں۔ حلّتِ بضعہ بنا بر نکاح عمل میں آئی تھی اب بدون نص اسے حرام کر کے دوسرے کے لئے کیونکر حلال کر دیا جائے؟ اور اسے کسی شرعی دلیل کے بغیر خاوند سے الگ کیسے کر دیا جائے؟

اب ہم تفریق بنا بر عیوب گمشدگی یا عدمِ انفاق کے بارے میں ابن حزم کے نظریات بیان کریں گے۔

۵۲۷۔ مخالفین کے دلائل کی تضعیف: عیوبِ زوج کے تذکرہ کا آغاز ابن حزم اس کی نامردی سے کرتے ہیں اور بڑی شد و مد سے صراحت کرتے ہیں کہ اس عیب کی بنا پر اس کی بیوی کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک وہ خود اسے طلاق نہ دینا چاہتا ہو۔

فرماتے ہیں۔

"جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور آغازِ کار ہی سے مجامعت پر قادر نہ ہو۔ یا ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ مجامعت کرنے کے بعد وہ قادر نہ رہے تو حاکم ان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کر سکتا نہ خاوند کو مہلت دے سکتا ہے وہ عورت اس کی بیوی رہے گی اور اسے اختیار ہو گا کہ اسے طلاق دے یا نہ دے اس مسئلہ میں قدیم زمانہ سے اختلاف چلا آتا ہے"

پھر ابن حزم اس مسئلہ میں صحابہ کے فتاویٰ نقل کرتے ہیں جن پر ائمہ اربعہ نے جوازِ تفریق میں اعتماد کیا ہے اور ان روایات کا ضعیف ہونا ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمر کی روایت۔ بعض روایات کے بارے میں خاموشی اختیار کرتے ہیں کیونکہ وہ اقوالِ صحابہ سے احتجاج نہیں کرتے جیسا کہ قبل ازیں ہم بیان کر چکے۔

پھر اپنے نظریہ کی تصدیق و توثیق میں صحابہ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

"چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض پرواز ہوئی کہ کیا آپ ایک ایسی عورت کے حق میں فیصلہ فرمائیں گے جو نہ تو رانڈ ہے اور نہ شادی شدہ فرمایا تمہارا خاوند کہاں ہے؟ کہنے لگی یہ دیکھئے لوگوں میں موجود ہے۔ اتنے میں ایک بوڑھا گرتا پڑتا

آیا۔ حضرت علی نے فرمایا یہ عورت کیا کہتی ہے؟ بوڑھے نے کہا اس سے دریافت کیجئے کیا میں نان و نفقہ نہیں دیتا؟ حضرت علی نے فرمایا پھر ٹھیک ہے اور کوئی بات؟ بوڑھا کہنے لگا نہیں۔ آپ نے فرمایا تو خود بھی تباہ ہوا اور بیوی کو بھی ہلاک کیا۔ عورت بولی میرے اور خاوند کے درمیان تفریق کرا دیجئے فرمایا صبر کر اور خدا سے ڈر، خدا اگر چاہے تو تمہیں کسی بڑی مصیبت میں گرفتار کر دے[1]"

جو لوگ نامردی کی بنا پر تفریق کے قائل ہیں ان کا اعتماد صرف اقوالِ صحابہ ہی پر نہیں بلکہ وہ حدیثِ نبوی نہیں کرتے ہیں کہ آپ نے ابو رکانہ اور ان کی بیوی جو مزینہ کے قبیلہ سے تعلق رکھتی تھی۔ کے درمیان تفریق کرا دی تھی۔ اس عورت نے بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر کہا تھا کہ میرا خاوند میرے لئے اتنا کار آمد بھی نہیں جتنا میرا یہ بال (سر کا بال ہاتھ میں پکڑ کر کہا)

ابن حزم اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابو رکانہ نہ صحابی تھے اور نہ مشرف باسلام ہوئے۔ ان کے خیال میں اس حدیث سے استدلال کرنا ابلہ فریبی کے مترادف ہے۔

تفریقِ زوجین میں فقہاء

۵۲۸۔ عدمِ تفریق کے اثبات میں ابن حزم کے دلائل

۔ کے براہین و دلائل ذکر کرنے کے بعد ابن حزم اپنے دلائل بیان کرتے ہیں۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

"ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ ہر نکاح خدا کے حکم اور سنت نبوی کی بنا پر تکمیل پذیر ہوتا ہے۔ منکوحہ عورت دوسروں پر حرام ہو جاتی ہے جو شخص کتاب و سنت کی دلیل کے بغیر ان کے درمیان تفریق کرتا ہے وہ ان لوگوں کے زمرہ میں داخل ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"يَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ" (ان دونوں سے وہ باتیں سیکھتے ہیں جن سے بیوی خاوند کے درمیان تفریق پیدا کر دیتے ہیں)

(نعوذ باللہ من هذا[2])

---

[1] المحلیٰ ج ۱۰ ص ۵۹

[2] المحلیٰ ج ۱۰ ص ۶۱

پھر ابن حزم ان فقہاء کو للکارتے ہیں جو نامردی کو خاوند کا ایک لازمی عیب قرار دے کر اسے ایک سال کی مہلت دیتے ہیں۔

ابن حزم ارشاد فرماتے ہیں۔

"ہم اس بات سے منع نہیں کرتے کہ عنین (قوتِ رجولیت سے محروم) اگر چاہے تو اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ جبراً دونوں میں تفریق کرا دی جائے۔ یا عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے اور پھر تفریق کر دی جائے۔ یہ وہ باطل نظریہ ہے جو نہ تو کتاب و سنت میں مذکور ہے نہ کسی روایتِ صحیح یا فاسدہ میں اس کا ذکر آیا ہے نہ عقل و منطق سے اس کی تائید ہوتی ہے اگر مخالفین یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایلاء میں توقف کا حکم دیا ہے مدتِ توقف گذرنے کے بعد ایلاء کرنے والے کو رجوع یا طلاق دونوں میں سے ایک پر مجبور کیا جائے گا۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ درست ہے۔ چار ماہ انتظار کا حکم دیا گیا ہے مگر تفریق کرانے میں ایک سال کی مہلت کس دلیل پر مبنی ہے؟[1]"

ابن حزم ان لوگوں پر بڑے زبردست وار کرتے ہیں اور اپنی تنقید کے تیروں سے انہیں گھائل کرتے ہیں جن کا قول ہے کہ عنین اور اس کی بیوی میں تفریق کر دی جائے یا جو یہ کہتے ہیں کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے اور اگر وہ اپنی بیوی پر قادر نہ ہو تو ان میں تفریق کرا دی جائے یہ احناف شوافع اور مالکیہ ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ سال کی مہلت نامردی کی آزمائش کے لئے ہے۔ کیونکہ ایک ہفتہ یا ایک ماہ مجامعت نہ کرنے سے کسی کا عنین ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ایک سلیم المزاج آدمی بھی بعض اوقات اتنا عرصہ مقاربت سے اجتناب کر لیتا ہے سال بھر جلا وطن کرنا سال کی چاروں فصلوں کو شامل ہے۔ سال بھر کی عدمِ مقاربت سے ظاہر ہوگا کہ نامردی کا عارضہ اسے دائمی طور پر لاحق ہے۔ دراصل لوگوں کے مزاج مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ایک فصل میں خوش و خرم رہتے ہیں اور بعض دوسری میں۔ لہذا یہ ضروری تھا کہ عنین کو اتنی مہلت دی جاتی جو فصولِ اربعہ پر مشتمل ہوتی۔ اگر اس پوری مدت میں وہ بیوی سے مجامعت نہیں کرتا تو یہ اس کے عنین ہونے کی دلیل ہے۔ جب اس کا اثبات ہو جائے گا۔ تو دونوں میں تفریق کرا دی جائے گی۔

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۶۳

۲۹ھ موجباتِ تفریق کی تشریح و توضیح:۔ ابن حزم جس طرح عنین ہونے کو موجبِ تفریق قرار نہیں دیتے اس طرح جملہ اسبابِ تفریق کے بارے میں قطعی فیصلہ صادر کرتے ہیں سوائے اس تفریق کے جو خاوند کی جانب سے ہو۔

فرماتے ہیں:۔

"نکاح جب ایک مرتبہ صحیح ہو جائے تو زوجین کے مبتلاء جذام برص یا جنون ہونے سے فسخ نہیں ہوتا۔ نہ اس طرح فسخ ہوتا ہے کہ خاوند بیوی میں ان میں سے کوئی عیب پائے یا بیوی خاوند میں کوئی نقص ملاحظہ کرے۔ اسی طرح نکاح نامردی کشفِ فرج نان و نفقہ لباس یا مہر ادا نہ کرنے سے بھی فسخ نہیں ہوتا[1]"

پھر ابن حزم جذام برص اور جنون کا تفصیلی ذکر کرتے اور اس ضمن میں اقوالِ صحابہ اور اصحابِ مذاہب ائمہ کے بیانات نقل کرتے ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اقوالِ صحابہ سے ائمہ کے نظریات کی تائید نہیں ہوتی کیونکہ صحابہ کے اقوال مکمل طور پر افکارِ ائمہ سے ہم آہنگ نہیں۔ یا اس لئے کہ ان کی سند ضعیف ہے وہ یوں بھی صرف انہی اقوالِ صحابہ کو حجت قرار دیتے ہیں۔ جو اجماعی ہوں۔ کیونکہ اس کا نام تقلید ہے اور تقلید ناروا ہے۔

قائلین فسخِ نکاح ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے بنی غفار کی ایک عورت سے نکاح کیا جب آپ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کپڑے اتارے تو آپ نے اس کے پہلو پر سفیدی کا ایک نشان دیکھا۔ آپ نے فرمایا کپڑے پہن لو اور اپنے گھر چلی جاؤ۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو اس سے تفریق بحکم قاضی کا اثبات نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ نے اسے طلاق دی تھی اور طلاق دینا منع نہیں۔ پھر لکھتے ہیں کہ خاوند کی رضامندی کے بغیر تفریق کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ دلیل تو صرف کتاب و سنت یا اس اجماع میں مضمر ہے جو کتاب و سنت سے ماخوذ ہو۔

ابن حزم لکھتے ہیں:۔

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۱۰۹

"یہ سب فاسد خیالات ہیں۔ نکاح کا ذکر اس آیت کریمہ میں کیا گیا ہے
"فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ" (پھر حسب دستور اسے روکے رکھنا ہے یا حسن سلوک سے چھوڑ دینا)
اس کے علاوہ اگر کوئی نص صحیح ہو گی تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

۵۳۰۔ عقدِ نکاح کے وقت سلامت از عیوب کی شرط:۔ ابن حزم اگرچہ بنا بر عیوب تفریق زوجین کے قائل نہیں ہیں تاہم ان کا خیال ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک دوسرے کا سالم از عیوب ہونا شرط ٹھہرالے اور بعد میں پتہ چلے کہ یہ شرط موجود نہیں تو نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا اور واضح ہو گا کہ جس بات پر معاملہ طے ہوا تھا وہ اس میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اندریں صورت بلا مرضی فریقین نکاح فسخ ہو جائے گا۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں:۔

"اگر زوجین عقدِ نکاح کے وقت عیوب سے سالم ہونے کی شرط لگا لیں اور کسی میں کوئی عیب نکل آئے تو وہ نکاح فسخ ہو جائے گا اور کسی کو اس کے باقی رکھنے کا اختیار حاصل نہ ہو گا۔ اس نکاح میں نہ مہر ہو گا نہ میراث نہ نفقہ خواہ عورت مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت وہ نہیں جس کے ساتھ اس نے نکاح کیا تھا۔ کیونکہ سالم از عیوب عیب دار عورت سے الگ ہو گی۔ اگر وہ اس سے نکاح نہ کرے تو دونوں میں زوجیت کا رشتہ نہیں ہو گا[1]"

ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ابن حزم نے ایک بے دلیل بات کہی ہے جو کسی نص و اجماع یا ایسی دلیل سے اخذ نہیں کی گئی جو مبنی بر نص یا اجماع ہو۔ ان کی یہ رائے فقط قیاس آرائی کی آئینہ دار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں انہوں نے دو جگہ اپنے اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔

(۱) خلاف ورزی کی پہلی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ فتویٰ رائے کی بنا پر دیا ہے۔ ان کا

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۱۱۵

یہ کہنا کہ خاوند نے جس عورت سے نکاح کیا تھا وہ اور تھی اور جو اسے پیش کی گئی وہ اور دونوں میں غیریت و اجنبیت کا نقطہ بڑا حیرت زا ہے۔ اس لئے کہ جب شخصی طور پر اور اشارہ اور نام کی بنا پر اس تعین ہو چکی تھی تو یہ عورت عیب دار ہونے کی صورت میں ایک اجنبی عورت کیونکر بن گئی۔ البتہ اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس عورت پر رضامندی کا اظہار نہیں کیا جاسکتا لیکن اس لئے نہیں کہ یہ عورت کوئی اور ہے بلکہ اس لئے کہ جو شرط فائدہ کی موجب تھی وہ پائی نہیں جاتی۔

(۲) دوسری خلاف ورزی یہ ہے کہ انہوں نے عقدِ نکاح کے وقت جو شرط لگائی گئی تھی اسے معتبر قرار دیا حالانکہ ان کے نزدیک سب شرائط باطل ہیں سوائے اس کے جس کا ایفاء نص کی بنا پر ضروری ہو

۵۳۱۔ غیوبتِ زوج کی بنا پر تفریقِ زوجین:۔ اگر خاوند کی گمشدگی کی بنا پر بیوی کو تکلیف پہنچ رہی ہو تو بقول ضابطہ مالکیہ غیوبت کے ایک سال بعد دونوں میں تفریق کرانا جائز ہے۔ اس کی تفصیلات ہم نے اپنے موقع پر اپنی کتاب "الاحوال الشخصیہ" میں بیان کر دی ہیں۔ حنفیہ اور شافعیہ اسے صحیح نہیں سمجھتے کیونکہ ضرر کی بنا پر وہ تفریق کے قائل نہیں۔ شادی کا معاملہ بھی ایک خداوندی تقدیر ہے۔ غیوبت کے معاملہ میں کوئی چارۂ کار باقی نہیں لہٰذا ناچار عورت کو صبر کرنا پڑے گا۔

ابن حزم صرف طلاق اور اسباب ثمانیہ کی صورت میں تفریق کو جائز سمجھتے ہیں۔ لہٰذا خاوند کی گمشدگی کی صورت میں تفریق کا کوئی جواز نہیں۔ خواہ اس کی جائے سکونت یا زندگی اور موت کا پتہ ہو یا نہ ہو۔ ابن حزم کی رائے میں اس کی موت ثابت ہو جانے سے قبل نہ اس کی بیوی اس سے جدا ہوگی نہ اس کا مال تقسیم کیا جا سکے گا۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

"جو شخص مفقود ہو خواہ اس کی جائے سکونت کا پتہ ہو یا نہ ہو۔ لڑائی میں گم ہوا ہو یا کہیں اور اس کی بیوی یا امّ ولد بھی ہو۔ اس کے علاوہ اس کا مال اور لونڈی بھی موجود ہو۔ ایسے شخص کا نکاح اپنی بیوی سے کبھی فسخ نہ ہوگا اور وہ اس وقت تک اس کی بیوی رہے گی۔ جب تک اس کی زندگی کا ثبوت ملتا ہے اِلّا یہ کہ بیوی مر جائے اس کی امّ ولد آزاد نہ ہوگی۔ اس کی لونڈی کو

فروخت نہیں کیا جائے گا۔ نہ اس کے مال کو الگ کیا جا سکے گا۔ البتہ مذکورہ متعلقین پر اس کا مال خرچ کیا جائے گا۔ اگر مال نہ ہو تو اس کی لونڈی کو فروخت کر دیا جائے گا۔ اس کی بیوی اور امّ ولد کو کہا جائے گا کہ اپنی ذمہ دار وہ خود ہیں۔ اگر بیوی اور امّ ولد کے پاس مال نہ ہوگا تو فقراء و مساکین کیلئے جو صدقات رکھے گئے ہیں۔ ان میں سے انہیں نان و نفقہ دیا جائے گا۔ اندریں صورت ان میں اور فقراء میں کوئی فرق نہ ہوگا[۱]"

ابن حزم اس کے بعد

۵۳۲۔ مفقود الخبر کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب:۔ ائمہ اربعہ کے اقوال و فتاویٰ بیان کرتے اور صحابہ کے چیدہ و برگزیدہ فتاویٰ پر روشنی ڈالتے ہیں۔ صحابہ بذات خود ان مسائل سے دوچار ہوئے تھے کیونکہ فاروقی عہد اور بعد کے ادوار میں کافی لڑائیاں ہوئیں اور ان میں بہت لوگ گم ہو گئے۔ گمشدگی کے زیادہ واقعات لڑائیوں میں اور بعض لڑائیوں کے علاوہ بھی پیش آئے۔

آثارِ صحابہ کی صحتِ عدمِ صحت پر تبصرہ کرنے کے بعد ابن حزم اقوالِ فقہاء پر تنقید کرتے اور آخر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ ناقابلِ احتجاج ہیں۔ کیونکہ حجت صرف نص یا اجماع میں مضمر ہے۔ مگر یہاں ایسی کوئی چیز نہیں، لہذا مفقود الخبر کو اس وقت تک زندہ تصور کریں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ ہو جائے۔ تحققِ موت کے بعد اس کی بیوی عدتِ وفات گذار دے گی اور اس کا مال تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس سے قبل وہ باقی زندوں کی طرح ہوگا۔ وہ دوسروں کا وارث ہوگا۔ مگر کوئی اس کے مال کا ورثہ نہیں پائے گا۔ اس کی بیوی اس سے الگ نہیں ہوگی۔

ابن حزم لکھتے ہیں:۔

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کے علاوہ کسی کا قول حجت نہیں۔ لہذا گمشدگی کی بنا پر کسی کا نکاح فسخ نہ ہوگا۔ نہ صحتِ موت سے قبل اس کی بیوی عدت گذار دے گی۔ نہ کسی پر طلاق واقع ہو سکے گی۔ وباللہ

---

[۱] المحلیٰ ج ۱ ص ۱۴۴

التوفیق ۱؎"

تفریق زوجین کے مسئلہ میں فقہ ابن حزم کا خلاصہ یہ ہے کہ ضرر و عیب کی بنا پر تفریق ناروا ہے۔ گویا ضرر و عیب کو وہ قطعی طور پر تفریق کا موجب قرار نہیں دیتے۔ اس ضمن میں بعض متاخرین بھی ابن حزم کے ہمنوا ہیں۔ امام شوکانی نیل الاوطار اور الروضۃ الندیہ میں فرماتے ہیں۔

"غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ فسخ نکاح کے نظریہ کے اثبات میں کوئی قابلِ اعتماد دلیل ایسی نہیں۔ جس سے استدلال کیا جاسکے ۲؎۔"

۵۲۳۔ عدمِ انفاق کی بنا پر تفریقِ زوجین :۔ ابن حزم نان و نفقہ ادا نہ کرنے کے باعث تفریقِ زوجین کو جائز قرار نہیں دیتے اس مسئلہ میں آپ کا مسلک امام مالک شافعی اور احمد کے خلاف ہے ابن حزم مسئلہ زیرِ بحث میں امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں۔ البتہ اس امر میں دونوں کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ غنی اور قادر علی الانفاق کو نان و نفقہ ادا کرنے پر مجبور کرنا جائز تصور کرتے ہیں۔ ابن حزم کے نزدیک یہ جبر و اکراہ درست نہیں۔ ان کی رائے میں نان و نفقہ نہ ادا کرنے کے باعث تفریق درست نہیں خواہ خاوند نان و نفقہ ادا کرنے پر قادر اور خوشحال ہو یا فقیر اور عاجز ہو۔ اگر خاوند خوشحال ہو تو اس کے مال کو فروخت کر کے اسکی بیوی اور دیگر متعلقین پر خرچ کیا جائے۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

"اگر خاوند غائب ہو یا نان و نفقہ دینے سے انکار کرتا ہو تو اس کے مال کو فروخت کر دیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "انصاف پر قائم ہو جاؤ" مسلمان پر جس طرح کسی کا نفقہ فرض ہو تو اس کا حق اس کے مال میں واجب ہو جاتا ہے اور اس کی ادائیگی اس پر لازم ہو جاتی ہے اگر وہ صرف اسی طرح

۱؎ حوالہ مذکور ص ۱۴۲

۲؎ نیل الاوطار ج ۶ ص ۲۹۹ نیز الروضۃ الندیۃ ج ۲ ص ۲۲

نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو کہ اس کی زمین یا سامان فروخت کیا جائے۔ تو بلا شبہ ایسا کر دینا چاہیئے۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا ہے کہ "بیع کو حلال کیا" جس شخص نے استیفاء حق کی بنا پر اس کے مال کو فروخت نہ کیا۔ اس نے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کا ارتکاب کیا۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے

"وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ
وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"

(نیکی اور تقویٰ میں تعاون کیجئے اور ظلم و زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کریں)

حقدار کو حق ادا کرنا سب سے بڑی نیکی ہے اور حقدار کو حق سے محروم کرنا اثم و عدوان میں داخل ہے۔"

ابن حزم کے یہ ارشادات اس شخص کے بارے میں ہیں جو نان و نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہونے کے باوجود عملی طور پر ایسا نہ کرتا ہو۔ اس مسئلہ میں ابن حزم امام ابو حنیفہ اور شافعی دونوں کے ہمنوا ہیں۔ کیونکہ امام شافعی عدم اتفاق کی بنا پر تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔

جب خاوند تنگ دستی کی بنا پر نان و نفقہ ادا نہ کر رہا ہو۔ تو ابن حزم اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"اللہ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ پھر وہ تنگ دست شخص کو کیونکر تکلیف دے گا۔ اگر عورت محتاج ہو گی تو اسے صدقات دیئے جا سکتے ہیں۔ اگر اس کے اقارب اسے نان و نفقہ نہ دیں تو بیت المال میں جو فقراء کا حصہ ہے وہ اس سے لے سکتی ہے اگر عورت غنی ہو گی تو اپنے ذاتی مال میں سے خرچ کرے گی"

امام مالک نے ایک تنگ دست شخص اور اس کی بیوی میں تفریق کرا دی تھی۔ حالانکہ دورِ صحابہ میں ایسا نہیں ہوا تھا۔ ابن حزم اس پر شدید تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب کسی شخص نے امام مالک رضی اللہ عنہ کے ایک تنگدست شخص

اور اس کی بیوی کے مابین تفریق کرانے پر اعتراض کیا کہ صحابہ بھی بعض اوقات فقر و فاقہ سے دوچار ہوتے تھے۔ اور اس کے باوجود زوجین میں تفریق نہیں کرائی جاتی تھی۔ اس کے جواب میں امام مالک نے فرمایا تھا کہ آج کل لوگوں کی حالت بدل چکی ہے۔ اس عورت نے خوشحالی کی امید میں اس شخص سے نکاح کیا تھا۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ امام مالک کا یہ قول بڑا حیرت آفرین ہے اس میں امام موصوف سے متعدد غلطیاں صادر ہوئیں۔

پہلی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے وابستہ صحابہ کے طرزِ عمل کی خلاف ورزی کی۔ حالانکہ انہوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ آج کل لوگوں کا تعامل اس دور کے خلاف ہے۔ آخر ان کے پاس اس امر کے جواز کی دلیل کیا تھی؟ پھر آپ کو تبدیلی کا علم کیونکر ہوا؟ آخر اس دور میں بھی عورتیں مردوں سے نان و نفقہ اور مجامعت ہی کے لئے نکاح کرتی تھیں۔ اور آج کل بھی مقصد نکاح یہی ہے باقی رہا آپ کا یہ ارشاد کہ عورت نے خوشحالی کی امید کی بنا پر نکاح کیا تھا۔ اس ضمن میں آپ سے کہا جانے گا کہ اس کی بنا پر صحابہ کے طرزِ عمل کو تبدیل کیونکر کیا جا سکتا ہے[1]"

۴۳۵۔ بیوی کا اپنے خاوند پر خرچ کرنا

ابن حزم صرف یہی نہیں کہتے کہ خاوند کے عدمِ اتفاق کی صورت میں ان میں تفریق جائز نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب خاوند تنگدست اور عاجز عن الکسب ہو اور بیوی غنی ہو۔ تو اس صورت میں خاوند کا نان و نفقہ بیوی پر واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ آیت "عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ" کے پیشِ نظر خاوند کی وارث ہے لہذا خاوند جب کما نہ سکتا ہو۔ تو اس کا نفقہ بیوی پر واجب ہوگا نفقہ خواہ اقارب کا ہو یا خاوند کا اس کے عاجز عن الکسب ہونے کی صورت میں اس کا دارومدار وجوداً و عدماً میراث پر ہے۔

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۹۶

ابن حزم کہتے ہیں۔

"اگر خاوند اپنے اخراجات پورے نہ کر سکتا ہو اور اس کی بیوی غنی ہو تو بیوی کو مجبور کیا جائے گا۔ کہ وہ خاوند پر خرچ کرے۔ اگر خاوند بعد میں خوشحال بھی ہو جائے تو بیوی اس سے یہ رقم وصول نہیں کر سکے گی۔ اگر خاوند غلام ہو تو اس کا نفقہ اس کے آقا پر ہو گا۔ اس کی بیوی پر نہیں۔ اس طرح جب آزاد آدمی کا کوئی باپ یا بیٹا ہو تو اس کا نفقہ اس کے باپ یا بیٹے پر ہو گا۔ اِلّا یہ کہ دونوں محتاج ہوں۔ اس کی دلیل یہ آیت ہے۔

"وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ [1]" (باپ پر ان کا کھانا اور لباس حسبِ دستور ضروری ہے)

مندرجہ بالا بیانات سے سابقاً ذکر کردہ حقیقت واضح ہوئی نیز معلوم ہوا کہ وجوبِ نفقہ میں بیٹا اور باپ بیوی سے مقدم ہیں۔ البتہ ان دونوں کے علاوہ بیوی دوسرے اقارب کی نسبت حقِ تقدیم رکھتی ہے۔

۵۳۵۔ فقہ ابن حزم کے نمونے: یہ چند مسائل جن کا تعلق نکاح اور اس پر مترتب شدہ آثار سے ہے نمونہ کے طور پر فقہ ابن حزم سے پیش کئے گئے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں آپ ظاہری مسلک کے پابند ہیں اگرچہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ ابن حزم نادر حالات میں گاہے تعلیلِ نصوص پر بھی عمل پیرا ہوتے ہیں۔ ہم نے ایسے مقامات کی نشان دہی کرنے میں کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ اب ہم ایسے مسائل پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں جن میں آپ نے ائمہ اربعہ کی مخالفت کی ہے تاکہ نمونہ کے ان مسائل سے ان کا مسلک و منہاج کھل کر سامنے آجائے۔

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۹۲

۶۲۔ فقہ ظاہری اور مرض الموت کا مسئلہ

ائمہ اربعہ کی رائے

۵۳۶۔ مریض مرض الموت کے تبرعات میں ائمہ کا اختلاف:۔ میں جو شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اس کے صدقات و تبرعات اور وہ تصرفات جن پر پردہ ڈالا گیا ہو اور دراصل وہ تبرعات کے قبیل سے ہوں۔ تندرست صحیح الجسم آدمی کے صدقات و خیرات کی طرح نہیں بلکہ ان میں فرق پایا جاتا ہے۔ دونوں میں فرق کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وارث اپنے جائز حق سے محروم نہ رہیں۔

مریضِ مرض الموت وہ شخص ہے جو ایسے مرض میں مبتلا ہو۔ جس سے موت واقع ہو جانے کا خدشہ ہو۔ پھر آدمی اس مرض میں موت کا شکار ہو جائے۔ ایسا شخص اگر دورانِ مرض کوئی صدقہ خیرات کرے یا ایسا کام کرے جو صدقہ کے حکم میں ہو یا صدقہ کا ظاہری احتمال رکھتا ہو تو ترکہ کو محفوظ رکھنے کے لئے اس صدقہ کو وصیت کے حکم میں سمجھا جائے گا۔ ائمہ اربعہ اس مسئلہ میں مختلف الخیال ہیں کہ ایسے مریض کو کس حد تک تصرفات سے روک دیا جائے۔ البتہ ایک قاعدہ میں سب کا اتفاق ہے گویا ان کا اختلاف اصولی و بنیادی قسم کا نہیں بلکہ فروعات میں ہے سب سے زیادہ پابندی مریض پر امام ابو حنیفہ عائد کرتے ہیں۔ دیگر ائمہ کا مسلک بھی ان سے زیادہ بعید نہیں کیونکہ اصل قاعدہ میں وہ آپ کے ہم خیال ہیں، وہ قاعدہ یہ ہے کہ چونکہ مریض مرض الموت کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے لہٰذا اس حالت میں جو صدقات وغیرہ وہ کر رہا ہے۔ ممکن ہے کہ اس کا مقصد ورثاء کو نقصان پہنچانا ہو یا بعض کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہو۔ اور بعض کے اس حصہ کو کم کرنا چاہتا ہو۔ جو خداوند کریم نے ورثہ میں سے اسے دیا۔ گویا مریض کے احکام کا تصور احکامِ میراث اور ان کی حمایت و تحفظ سے ماخوذ ہے

اور فقہاء نے اس کا سدِ باب کرنے کیلئے ان کو ملحوظ خاطر رکھا۔

۵۳۷:۔ مریض الموت کے بارے میں احناف کے نظریات:۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک اس ضمن میں سب سے زیادہ مبنی بر احتیاط ہے اس ضمن میں ہم ان کے بیان کردہ مسائل ذکر کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مریض جو صدقہ بھی کرتا ہے خواہ وارث کے لئے ہو یا کسی اور کے لئے وہ تمام مال کے ایک تہائی سے اسی صورت میں زائد ہو سکتا ہے۔جب وارث اس کی اجازت دے دیں۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء اس قول میں ان کے ہمنوا ہیں۔ امام ابو حنیفہ مزید فرماتے ہیں کہ متروکہ مال میں غبن فاحش پر مشتمل جو معاملہ بھی کیا جائے اسے غبن تصور کریں گے اور اسے تہائی مال میں محدود قرار دیں گے جس کی مریض کو اجازت ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک متروکہ مال میں وارث سے جو معاملہ کیا جائے خواہ اس میں ثمن مثل وصول کیا گیا ہو یا زیادہ ورثار کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ ہو سکتا ہے۔ مریض وارث کو فائدہ پہونچانا چاہتا ہو۔ اگر وارث قیمت ادا بھی کر دے تاہم یہ گمان باقی ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ وارث سے کیا گیا ہے۔ کسی دوسرے نہیں۔ لہذا یہ احتمال باقی ہے کہ مریض کسی ایک وارث کو فائدہ پہونچانا چاہتا ہے۔

احناف یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے تو یہ ایسی صورت میں ثابت ہوگا۔ جب ورثار اس کی تصدیق کریں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے مریض اس وارث کو تحفہ دینا چاہتا ہو۔

احناف کا قول ہے کہ قرض کا اقرار اس وارث کے لئے ہدیہ و تحفہ تصور کیا جائے گا جس میں اقرار کرتے وقت وراثت کا سبب موجود ہو اور وہ بالفعل جیتے جی وارث ہو سکتا ہو۔ اقرار کرنے میں احتیاط کے لئے یہ کافی نہیں کہ وہ اقرار کے وقت بالفعل وارث ہو بلکہ وارث کے لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہوگا کہ وراثت کا سبب اقرار کے وقت بھی قائم ہو۔

۵۳۸۔ مرض الموت میں طلاق:۔ بلکہ علاوہ ازیں احتیاط تصرفات سے تجاوز کر کے طلاق تک بھی پہنچ جاتی ہے۔ جب ثابت ہو جائے کہ کسی شخص نے مرض الموت میں عورت کی رضامندی کے بغیر اسے طلاق دی۔ حالانکہ

وہ طلاق کے وقت سے لیکر وقتِ وفات تک وارث تھی - اور وارث ہونے کا کوئی مانع موجود نہ تھا - تو یہ عورت اس کی موت کے بعد عدت کے دوران اس کی وارث ہوگی - کیونکہ وہ اسے زوجیت کی بنا پر مل رہا ہے اور عدت گزر جانے کے بعد دونوں میں زوجیت کا رشتہ باقی نہیں رہتا -

ہم مسئلہ زیرِ تبصرہ میں ائمہ اربعہ کے افکار و آراء ذکر کرنا چاہتے ہیں - امام ابو حنیفہ کا مسلک ہم ذکر کر چکے ہیں -

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں -

"جب مریض مرض الموت اپنی بیوی کو بائنہ طلاق دے دے اور اس سے اس کا مقصد اسے ورثہ سے محروم کرنا ہو تو یہ عورت اس وقت تک وارث ہوگی - جب تک کہ نکاحِ ثانی نہ کرے خواہ اس کی عدت گذر چکی ہو - کیونکہ مریض ورثہ دینے سے راہِ فرار اختیار کر رہا ہے لہذا اس کی مخالفت کی جائے گی نکاحِ ثانی کرنے کی صورت میں پہلے خاوند کی وراثت حاصل نہیں کر سکتی - اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زوجیت کی بنا پر پہلے خاوند کی وارث قرار دی جا سکتی تھی اور اب دونوں کے درمیان ایک اور زوجیت حائل ہو چکی ہے - یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ بہ یک وقت دو آدمیوں کی بیوی ہو"

امام مالک فرماتے ہیں -

"طلاق دینے والا چونکہ وراثت دینے سے بھاگنا چاہتا ہے لہذا اس کی بیوی اگر کسی اور مرد سے نکاح کرے - تاہم وہ پہلے خاوند کی وارث ہوگی - کیونکہ خاوند اسے ورثہ محروم کرنا چاہتا تھا - اس کا یہ ارادہ گناہ کا موجب ہے - لہذا اس کے اس ارادہ کی مخالفت کی جائے گی - اور اس عورت کو نکاحِ ثانی کرنے کے باوجود اس کی وارث قرار دیا جائے گا"

امام شافعی مسئلہ زیرِ تبصرہ میں ائمہ ثلاثہ کی مخالفت کرتے ہیں اور مطلقہ ثلاثہ بائنہ کو وارث نہیں ٹھہراتے -

امام شافعی دراصل تصرفات میں عام پہلو کو لیتے ہیں اور ان کے اسباب و محرکات کو چنداں اہمیت نہیں دیتے مریض کے تصرفات کو وہ بھی محدود کرتے ہیں - کیونکہ تصرفات و ایثار

کے حقوق پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ البتہ طلاق کا ترکہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو مالیات سے وابستہ نہیں ہے۔ طلاق کا مقصد صرف یہ ہے کہ خاوند کو عورت پر جو حقوق حاصل تھے وہ اس نے ساقط کر دیئے۔ طلاق کا ترکہ سے بڑا دور کا تعلق ہے۔

۵۳۹۔ مریض مرض الموت کے بارے میں ابن حزم کا زاویۂ نگاہ

یہ ہیں مرض الموت میں مبتلا ہونے والے شخص کے بارے میں فقہا کے نظریات! ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مقصد و غایت صرف ورثاء اور مواریث کی نگہداشت ہے۔ مریض کے بارے میں یہ حدود و قیود فتاوی صحابہ اور ان آثار سے ماخوذ ہیں۔ جن کو نبی کریم کی جانب منسوب کرنا محلّ نظر ہے۔

اصحاب ظواہر چونکہ تعلیل نصوص کو تسلیم نہیں کرتے نہ غایات و مقاصد کو دیکھتے ہیں اور نہ سدّ الذرائع کی طرف دھیان دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ مرض الموت میں گرفتار ہونے والے شخص کے تصرفات کو ایک صحیح البدن آدمی کے تصرفات کی طرح درست تصور کرتے ہیں بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ اور صحیح الحواس ہو۔ جو مریض کے لئے خاص احکام مقرر کرتے ہیں۔ وہ اس کے خلاف ہیں۔ جس شخص کی موت واقع ہو جانے کا خطرہ ہو۔ وہ بھی مریض کے حکم میں ہے۔ مثلاً کوئی شخص خود اپنی ہلاکت کا سامان پیدا کر رہا ہو۔ یا اپنے سے قوی تر شخص کو دعوت مقابلہ دے رہا ہو۔ تو ایسا شخص بھی مریض مرض الموت کے حکم میں ہے۔ ابن حزم ایسے فقہاء کی اعلانیہ مخالفت کرتے ہیں۔ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> "جو شخص مرض الموت میں گرفتار ہو یا اسے قتل کرنے کے لئے کھڑا کیا گیا ہو۔ حاملہ عورت یا مسافر یہ لوگ اپنے احوال میں جو فعل انجام دیں مثلاً ہبہ یا صدقہ کریں۔ کسی کو ہدیہ دیں یا قرض کا اقرار کریں۔ یہ سب کچھ وارث کے لئے کریں یا غیر وارث کے لئے۔ یا کسی وارث کے لئے قرض یا غلام آزاد کرنے کا اقرار کریں۔ یا کسی قرض خواہ کا قرض ادا کریں جو خود بھی مقروض ہو یا نہ ہو۔ یہ سب معاملات ان اشخاص کے مال میں اسی طرح درست ہیں جس طرح ایک تندرست با امن مقیم آدمی کے معاملات کسی بات میں بھی فرق نہیں ان کی وصیتیں بھی تندرست آدمیوں کی طرح نافذ ہیں۔ قطعی طور پر کوئی فرق نہیں۔"[۱]

---

[۱] المحلی ج ۹ ص ۳۴۸

۵۴۰ مسئلہ زیر نظر میں ابن حزم کے دلائل: یہ ہے ابن حزم کا نقطۂ نگاہ! شاید یہ مثال اصحاب ظاہر کے فقہی مسلک کو واضح کرنے کے لئے بڑی روشن مثال ہے۔ کیونکہ ان کا اعتماد صرف ظواہر نصوص پر ہوتا ہے۔ لہٰذا مناسب معلوم دیتا ہے کہ ہم اس ضمن میں اصحاب ظاہر کے براہین و دلائل پر روشنی ڈالیں۔

ابن حزم مسئلہ زیر تبصرہ میں عام آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نیک کام کرنے کا حکم دیتے۔ صدقات کی ترغیب دلاتے اور خرید و فروخت کو حلال قرار دیتے ہیں۔

نیز فرماتے ہیں

" وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ " (باہم مروت و حسن سلوک کو نہ بھولیئے)

اعمال صالحہ کا حکم دینے میں اللہ تعالیٰ نے تندرست مریض حامل غیر حامل باامن اور خائف مقیم اور مسافر سب کو یکساں قرار دیا ہے اگر کسی کی تخصیص منظور ہوتی تو نبی کریم کے ذریعہ اس پر روشنی ڈال دیتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بھولنے والے نہیں جب تخصیص مذکور نہیں تو ہم خدا کی شہادت کی بنا پر کہتے ہیں کہ اس نے کسی کو مخصوص نہیں کیا۔ " وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "[۱]

ابن حزم کا مندرجہ بالا بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ ظواہر نصوص پر پورا پورا اعتماد کرتے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں کہ صدقات و خیرات اور دیگر تبرعات کی ترغیب اپنے عموم پر باقی رہے گی۔ کیونکہ تخصیص کی نص سے ثابت نہیں۔ مریض کو احکام سے اس وقت مختص کیا جائے گا۔ جب کتاب و سنت میں اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔ ابن حزم اپنے مخالفین کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔ جو سب کے سب صحابہ کے غیر اجماعی اقوال ہیں۔ جن میں ان کے یہاں اتفاق و اتحاد نہیں پایا جاتا۔ احادیث نبویہ سے بھی ان اقوال کی تائید نہیں ہوتی۔

ابن حزم پھر صحابہ کے اقوال ماثورہ نقل کرتے ہیں۔ جو سب کے سب اختلافی ہیں۔ بعض

---

[۱] المحلی ج ۹ ص ۳۴۸

صحابہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مریض تندرست آدمی کی طرح تصرفات میں آزاد ہے۔ تابعین جو علم صحابہ کے وارث تھے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ مریض معاملات میں ایک تندرست آدمی کی طرح ہے۔ صحابہ میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعری اسی کے قائل ہیں۔ تابعین میں سے مسروق اور شعبی کا یہی نظریہ ہے

ابن حزم کہتے ہیں۔

"حضرت ابو موسیٰ اشعری کو ہی دیکھئے جس شخص کو موت کا یقین ہو آپ اس کے افعال کو جائز ٹھہراتے ہیں۔ حالانکہ اس کی حالت مریض سے بھی نازک تر ہوتی ہے۔ اسی طرح مسروق بروایت صحیحہ مریض کے تمام افعال کو اس کے مال میں نافذ قرار دیتے ہیں۔ امام شعبی کا میلان بھی اپنے فتویٰ میں اسی جانب ہے [۱]"

جب اقوال صحابہ میں اختلاف کے آثار نمودار ہیں۔ تو ان کے بعض اقوال سے احتجاج کرنے والا اجماع سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ بقول ائمہ اربعہ وہ صحابہ کا اطاعت شعار ہوگا۔ ابن حزم صحابہ کے اقوال کو ناقابل استناد تصور کرنے کے علی الرغم ان کے اقوال کو اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ابن حزم کے نزدیک صحابہ کے اقوال اس وقت حجت ہیں۔ جب اجماعی ہوں۔

۴۱۵۔ مخالفین کے دلائل پر نقد و نظر:۔ ابن حزم تبرعات مریض کو محدود کرنے والوں پر پے در پے حملے کرتے اور انہی کے تیروں سے انہیں گھائل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ انہیں اپنے دلائل سے خاموش کر دیتے ہیں۔

ابن حزم مخالفین پر پہلا حملہ یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ مختلف امراض میں فرق و امتیاز کی وجہ کیا ہے؟ اس کی کیا دلیل ہے کہ فلاں مرض سے موت واقع ہوتی ہے اور فلاں سے نہیں، کسی نص قیاس یا قول صحابی سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

ابن حزم رقمطراز ہیں۔

"امراض میں تفریق و تمیز کا قول کسی صحابی و تابعی اور کسی نص سے ثابت

---

[۱] المحلی ج ۹ ص ۳۵۳

نہیں۔ لہٰذا ان کے قول کی کتاب وسنت قول صحابی یا نظر و قیاس سے تائید نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص یہ ہے کہ یہ لوگ مخالفتِ اجماع کا ارتکاب کر رہے ہیں تو اس کا دعویٰ ان لوگوں کے دعویٰ کی نسبت اقرب الی الصواب ہوگا جو ایک اختلافی مسئلہ پر عمل کرنے والوں کو مخالفین اجماع قرار دیتے ہیں[1]"

ابن حزم کا یہ بیان دو لحاظ سے نقد و نظر پر مشتمل ہے۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ صحابہ جملہ امراض کو مساوی سمجھتے تھے اور ان میں فرق و امتیاز کے قائل نہ تھے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ بعض صحابہ کی نگاہ معنی کی جانب ہوتی تھی جس سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص ایسی حالت میں تصرفات کرتا۔ جب اسے یقین ہوتا ہے کہ وہ مرض الموت میں مبتلا ہے اسی بنا پر ان روایات کی نوبت آئی جو مریض مرض الموت کے تصرفات میں وارد ہوئیں اور ان کو تصرفات عند الموت سے تعبیر کیا گیا۔ گویا صحابہ مریض کے نفسانی خیالات پر نگاہ رکھتے تھے ذاتِ مرض پر ان کی نظر نہ تھی۔ وہ مریض کے اس حال کو معتبر سمجھتے تھے۔ جب وہ تبرعات کے پیش نظر کچھ معاملات انجام دیتا۔ اسی حالت سے اس کا مقصد واضح ہوتا تھا۔ اس کے برعکس فقہائے قیاس مرض کے ظاہری علامات کی بنا پر اسے مرض الموت قرار دیتے تھے اور اس طرح مختلف امراض میں فرق کرتے تھے۔

۵۴۲۔ تجدید تصرفات کی تردید: جس مرض کو فقہائے قیاس نے مریض کے تصرفات کو محدود کرنے کی اساس بنایا تھا اس پر حملہ آور ہونے کے بعد ابن حزم نقیاد کے اس قیاس کی تردید کرتے ہیں کہ مریض کے تصرفات وصیت کی مانند ہیں۔

اس قیاس کا ابطال کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ان کے پاس اور تو کوئی دلیل نہیں وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ہم وصیت پر قیاس کرتے ہیں ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قیاس کوئی بھی درست نہیں ہوتا۔ سب قیاسات باطل ہیں۔ اگر قیاس کی صحت تسلیم بھی کر لیں تو یہ قیاس

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۳۵۳

جو اس موقع پر کیا جا رہا ہے۔ عین باطل ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ تندرست ہو یا مریض وصیت صرف ایک تہائی مال میں کی جا سکتی ہے۔ لہذا وصیت کے علاوہ دیگر معاملات میں بھی یہی اصول پیش نظر رہنا چاہیئے۔ خواہ ان تصرفات کا تعلق مریض سے ہو یا تندرست سے۔ یہ قیاس فقہاء کے قیاس کی نسبت صحیح تر ہے۔ فقہاء کہتے ہیں کہ مریض عورت کو ورثہ دینے سے راہِ فرار اختیار کر رہا ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تہمت اور ظن ہے۔ "والظنّ اکذب الحدیث" یہاں تو اس بات کا بھی امکان ہے کہ وارث پہلے مر جائے اور مریض اس کا وارث ہو۔ تو پھر مریض پر یہ تہمت نہیں تو اور کیا ہے؟ نہیں چاہیئے کہ ایک تندرست شخص کو بھی ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کرنے سے روک دیں کیونکہ ورثہ سے فرار کی تہمت اس پر بھی عائد کی جا سکتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مریض کی طرح مر جائے اور لوگ اس کے وارث ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے وارث مر جائے اور مریض ایک صحیح البدن آدمی کی طرح اس کا وارث ہو۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ بسا اوقات "تندرست آدمی مریض سے پہلے مر جاتا ہے۔

جو بوڑھا شخص نوے سال کی عمر سے متجاوز ہے اسے بھی روک دو کہ ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کر کے ورثہ دینے سے فرار اختیار نہ کرے۔ اگر تم یہ کہو کہ وہ کئی سال زندہ رہ سکتا ہے تو ہم کہیں گے مریض کے "تندرست ہونے میں کونسا مانع ہے۔ وہ بھی دسواں سال زندہ رہ سکتا ہے۔ مزید برآں ہم کہیں گے کہ اگر تہمت ہی لگانا ہے تو اس پر لگایئے جس کے وارث اس کے عصبات ہوں نہ وہ جس کا بیٹا وارث ہو رہا ہو۔ (کیونکہ مریض اپنے بیٹے کو محروم کرنے کی کوشش نہیں کر سکتا) اگر فقہاء کہیں کہ یہ نص کے خلاف ہے تو ہم کہیں گے کہ تمہارا فعل ایسے تصریحاتِ خداوندی کے بارے میں خلافِ نص ہے جو ایک شخص بطیبِ خاطر اپنے مال سے حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"اَنۡفِقُوۡا مِمَّا رَزَقۡنٰكُمۡ" (ہم نے جو کچھ تمہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کیجئے)

دوسری جگہ فرمایا۔

"لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" (تم ہرگز نیکی کو نہیں پا سکتے جب تک اپنی محبوب چیز خرچ نہ کرو)

مریض کو خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ آنحضورؐ سے دریافت کیا گیا کہ افضل ترین صدقہ کونسا ہے۔ فرمایا تنگدست آدمی اپنی محنت سے کمائی ہوئی چیز جو خدا کی راہ میں دیتا ہے وہ سب سے افضل ہے۔

اگر فقہا یہ کہیں کہ نبی کریمؐ سے افضل ترین صدقہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا سب سے افضل صدقہ یہ ہے کہ تم تندرستی کی حالت میں خیرات دو۔ جب کہ تم مال کے حریص ہو۔ فقر سے ڈرتے اور تونگری کے امیدوار ہو۔ اس وقت نہیں جب روح حلق میں اٹک جائے تو آپ کہنے لگیں میں نے فلاں کو اتنا مال دیا اور فلاں کو اتنا حالانکہ وہ مال تو وارثوں کا ہو چکا ہے۔ ہم کہیں گے یہ درست ہے اس حدیث میں صدقہ کی فضیلت واضح کی گئی ہے مگر آپ نے مریض کو ایک تہائی مال سے زائد میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا کسی نص و دلیل سے یہ بات ثابت نہیں [1]

۵۴۳۔ ابن حزم کے نقطہ نظر پر بحث و نقد:۔ ابن حزم اس مفروضہ پر عمل کرتے ہیں کہ فقہاء کا اعتماد مسئلہ زیر نظر میں صرف قیاس پر ہے۔ حالانکہ فقہاء کے نظریات اس ضمن میں احادیث نبویہ فتاویٰ صحابہ اور میراث یا وارث سے فرار اختیار کرنے کے موضوع پر مبنی ہیں۔ چونکہ فقہاء نے اس مسئلہ میں قیاس فقہی کو اپنے نقطۂ نظر کا مبنیٰ قرار نہیں دیا لہذا قیاس کے بارے میں ہم تنقید ابن حزم کو نظر انداز کرتے ہیں۔

ابن حزم فتاویٰ صحابہ سے ایک قدر مشترک نکالتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مریض تصرفات میں ایک تندرست آدمی کی طرح آزاد ہے اس کے برعکس فقہاء منع تصرفات میں صحابہ کے اقوال سے احتجاج کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کا بیان کردہ واقعہ تصرفات مریض کے عدم تقیید کی دلیل نہیں بن سکتا۔ کیونکہ انہوں نے اس عورت کو مریضہ تصور ہی نہیں کیا۔ بلکہ

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۳۵۴

اسے تندرست سمجھتے تھے فی الواقع بھی وہ بیمار نہ تھی۔

ابن حزم المحلی میں اس واقعہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"محمد بن سیرین روایت کرتے ہیں ایک عورت نے خواب دیکھا کہ وہ تین روز تک مر جائے گی۔ چنانچہ قرآن کا جو حصہ اس نے قبل ازیں پڑھا نہ تھا وہ پڑھ لیا اور اپنی زندگی ہی میں اپنا مال تقسیم کر دیا۔ تیسرے روز اپنی پڑوسن عورتوں کے پاس گئی اور ایک ایک کو الوداع کہا وہ کہنے لگیں ان شاء اللہ آج تجھے موت نہیں آئے گی تاہم وہ مر گئی۔ اس کے خاوند نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے دریافت کیا تو انہوں نے پوچھا آپ کی بیوی کیسی تھی؟ وہ کہنے لگا میرے خیال میں شہداء کے سوا اس سے جنت کا زیادہ حقدار اور کوئی نہیں البتہ اس نے اپنی زندگی میں اپنا مال تقسیم کر دیا۔ ابو موسیٰؓ نے فرمایا تم بجا کہتے ہو اور اس کی تردید نہ کی[1]"

یہ بیان اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ابو موسیٰ اس عورت کو بیمار نہیں۔ بلکہ تندرست سمجھتے تھے۔ مگر ابن حزم اس سے اجماعِ صحابہ پر نقض وارد کرنے کے لئے احتجاج کرتے ہیں اور اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نزدیک مریض کے تصرفات تندرست آدمی کی طرح درست ہوتے ہیں کیونکہ جس شخص کی موت کا یقین اس کی حالت مرض سے بھی شدید تر ہوتی ہے۔ مگر ابن حزم کے اس دعویٰ پر نقض وارد کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کا فتویٰ عورت کی صحت کی بنا پر تھا اور فتویٰ کی علت بھی یہی ہے۔ یہ امر موجب حیرت و استعجاب ہے کہ ابن حزم کے نزدیک متیقن الموت شخص کو تصرفات سے روکنا ادنیٰ و افضل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابو موسیٰ اشعری کے نظریہ کو غلط معنی پہنا کر ان کو جمہور فقہاء کا مخالف ظاہر کرتے ہیں، حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ وہ صریح الفاظ میں کہتے ہیں کہ والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا" مار پیٹ کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ مار پیٹ کی حرمت اس آیت سے ثابت ہوتی ہے جس میں ارشاد ہوا۔

---

[1] المحلی ص ۳۵۱

"وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا" (والدین سے اچھا سلوک کیجئے)

۵۴۴۔ مخالفین کے نقطۂ نظر پر ابن حزم کے اعتراضات :۔ مریض مرض الموت کے تبرعات کو

منع میراث کی بنا پر روکنے کی تردید ابن حزم چار امور کی بنا پر کرتے ہیں۔

(۱) بدگمانی کی حیثیت دروغ گوئی سے زیادہ نہیں۔

(۲) فرار کا گمان تو تندرست آدمی کے متعلق بھی کیا جاسکتا ہے لہٰذا اسے بھی تصرفات سے روک دینا چاہیئے اور اسے صرف ثلثِ مال میں تصرف کی اجازت دینا چاہیئے۔ نیز تصرفات جس طرح وارث کے لئے منع کئے گئے ہیں۔ جب غیر وارث کے لئے کئے جائیں تو ان سے بھی روک دینا چاہیئے۔

(۳) جو بوڑھا قبر میں پاؤں لٹکائے بیٹھا ہو اس سے فرار کی توقع مریض کے مقابلہ میں زیادہ کی جاسکتی ہے۔ لہٰذا اسے بھی مالی تصرفات کی اجازت نہیں دینا چاہیئے۔

(۴) جب وارث مریض کی اولاد نہ ہو۔ کوئی اور ہو تو فرار کی توقع کی جاسکتی ہے۔ البتہ اولاد کی صورت میں یہ خطرہ لاحق نہیں۔

یہ ہیں ابن حزم کے تصرفات نقیباد کے نظریۂ ظنِ فرار کے بارے میں جن پر فقہائے صحابہ تابعین وائمہ دین نے مریض کے تحدید و تقیید تبرعات کی بنیاد رکھی تھی۔

۵۴۵۔ ابن حزم کے مناقضاتِ اربعہ کا جواب :۔ ابن حزم کے اعتراضات اربعہ میں سے پہلا اعتراض

نگاہِ اولین ہی میں دور از کار معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اکذب الحدیث وہ ظن ہے جو کسی دلیل پر مبنی نہ ہو۔ مگر وارث کو محروم کرنے کا خیال یہاں ہرگز بے بنیاد نہیں اور نہ وہم ہے۔ اس لئے کہ مریض کی یہ حالت کہ وہ ہر لحہ موت کا منتظر ہے لوگوں میں اس بدگمانی کو پیدا کرتی ہے کہ وہ اپنی موت کے بعد ورثاء کو وہ حقوق نہیں دینا چاہتا جو خدا نے انہیں اپنی کتاب عزیز میں دیئے ہیں۔ یا ان کے حصہ کو کم کرکے دوسرے لوگوں کو دینے کا خواہاں ہے جو اسے عزیزتر ہیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ ظن بے بنیاد نہیں۔ شریعت میں اس ظن پر عمل بھی کیا جاتا ہے۔ مثلاً شہادت ہی کو دیکھئے کہ جھوٹ کا احتمال ہونے کے باوجود ان کے مطابق فیصلہ صادر کردیا جاتا ہے۔ عدل و انصاف بھی جیسا کہ ابن حزم کا دعویٰ ہے۔ کذب بیانی سے محفوظ نہیں۔

اسی طرح ابن حزم کے اعتراض ثانی کو بھی رد کیا جا سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اسی ظن کی بنا پر تندرست آدمی کے تبرعات کو بھی روک دیا جائے۔ یہ قیاس مع الفارق ہے ابن حزم کو قیاس سے اتنی شدید نفرت تھی کہ وہ اچھی طرح اسے سمجھ بھی نہ پائے۔ مسئلہ زیر نظر اس اساس پر قائم تھا کہ مریض اپنے مال میں دست درازی کر کے بعد از وفات ورثاء کو محروم کر دے۔ اس کے علامات بھی موجود ہیں (کیونکہ وہ شدید مرض میں مبتلا ہے) کیونکہ وہ عندالموت تصرفات انجام دے رہا ہے۔ ایک چنگے بھلے شخص میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ وہ تندرست و توانا ہے اور بالفعل وہ موت کا منتظر نہیں ورنہ سارے اعمال حیات ختم ہو کر رہ جائیں۔

امر ثالث کا تعلق بڑھاپے سے ہے جو ایک غیر محدود چیز ہے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ کب شروع ہوتا ہے۔ بلاشبہ پیرانہ سالی میں بھی ایسے تصرفات کئے جا سکتے ہیں جو بعد از موت مالی معاملات پر اثر انداز ہوں۔ مگر اس میں موت کے علامات اتنے واضح نہیں ہوتے۔ جتنے مرض الموت میں۔ اس کے برعکس پیرانہ سالی کا زمانہ بڑا طویل ہوتا ہے اور اس کے نقطہ آغاز کی نشان دہی نہیں کی جا سکتی۔ مرض ایک عارض ہونے والی حالت کا نام ہے۔ اندریں حالت اس سے مختلف ہے۔ بذات خود اس میں یہ صورت حال پیدا نہیں ہوتی۔ البتہ اس عمر میں جب آدمی شدت سے دوچار ہو اور اس کی حالت قریب الموت ہو جائے۔ تو الگ بات ہے۔

مزید برآں مریض کے تصرفات پر بعد از موت غور کیا جاتا ہے کہ آغاز مرض میں اس نے کونسے معاملات انجام دیئے۔ آغاز مرض کا پتہ چلانا کچھ مشکل نہیں۔ مگر ان امور کو پیرانہ سالی پر تطبیق دینا ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کا آغاز معلوم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو بھی۔ تاہم اس میں کئی سال شامل ہو سکتے ہیں۔ اور اتنے طویل عرصہ کے تصرفات کی نشان دہی آسان کام نہیں۔ یہ بدگمانی بھی درست نہیں۔ عرصہ میں وہ اپنے ورثاء کو محروم کرنے کے درپے تھا یا بعض پر ترجیح دے رہا تھا۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ وہ جلد موت کی امید میں یہ سارے معاملات انجام دیتا رہا۔ علاوہ ازیں جن فقہاء نے مریض کے تصرفات کو محدود کرنے کا فتویٰ دیا ہے وہ رائے پر عمل نہیں کر رہے۔ بلکہ صحابی کی پیروی کا دم بھرتے ہیں اور صحابہ نے پیرانہ سالی کو مرض الموت کے حکم میں داخل نہیں کیا۔

ابن حزم کے چوتھے اعتراض کا ازالہ بھی اسی طرح ممکن ہے کہ صحابہ نے ورثاء میں فرق و امتیاز سے کام نہیں لیا۔ نیز اس لئے کہ اکثر اوقات باپ اور اولاد کے تعلقات باہم خوشگوار نہیں ہوتے۔ اور بعض کو بعض کے مقابلہ میں ترجیح دے دی جاتی ہے خصوصاً جب کہ وہ علاتی (جن کا باپ ایک ہو اور مائیں الگ الگ) بھائی ہوں۔ اس کا مظاہرہ آج کل بکثرت دیکھنے میں آتا ہے جب کہ مریض کا آخری وقت قریب آتا ہے یہ اس حد تک وقوع میں آتا ہے کہ اولاد کے علاوہ عصبات کو بھی محروم ہونا پڑتا ہے لہذا ابن حزم کا یہ قول درست نہیں کہ ورثاء جب متوفی کی اولاد ہوں تو ان کی حق تلفی کا خطرہ نہیں۔ اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں خطرہ محسوس کیا جاتا ہے۔

۴۶۵۔ منع تصرفات پر ابن حزم کے دیگر اعتراضات :- ابن حزم انہی اعتراضات پر اکتفاء نہیں کرتے جنہیں ہم نے پیش کیا اور ان کا جواب دیا۔ بلکہ اس قاعدہ کو بھی اپنے اعتراضات کا نشانہ بناتے ہیں کہ مرض الموت میں مریض کے تبرعات ورثاء کی اجازت پر موقوف ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ یہ قاعدہ اصولِ مقررہ کے خلاف ہے وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اپنی ملکیت میں آزاد ہے۔ ظاہر ہے کہ مریض کی ملکیت ثابت ہے یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ مالک بھی ہو اور اپنے مال میں تصرفات بھی نہ کر سکے۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

"پھر ہم مخالفین سے دریافت کریں گے۔ کہ مریض کے مال کا مالک کون ہے؟ کیا وہ خود مالک ہے یا اس کے وارث؟ اگر جواب دیں کہ مریض اسی طرح اپنے مال کا مالک ہے جیسے صحت کی حالت میں تھا۔ تو ہم ان سے کہیں گے کہ جب صحت میں تم اسے نہیں روکتے تھے۔ تو اب کیوں روکتے ہو۔ یہ تو بڑا ظلم ہے۔ اگر کہیں کہ یہ وارثوں کا مال ہے۔ تو ان کا یہ قول باطل ہے۔ کیونکہ وارث اگر مریض کے مال سے کچھ لے لے تو اسے واپس کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ اگر ایسا ہوتا تو مریض اور اس کے متعلقین اس مال سے اپنے نان و نفقہ کے لئے بھی خرچ نہ کر سکتے ہیں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں۔ کہ وہ مریض کو کھانے پہننے اور اپنے لونڈی غلاموں پر دل کھول کر خرچ کرنے کی اجازت تو دیتے ہیں خواہ اس کا سارا

مال ختم ہو جائے مگر صدقات و خیرات کے لئے تہائی مال کی پابندی لگاتے ہیں
یہ ایک ایسی عجیب بات جس کی نظیر نہیں ملتی"[1]

۵۴۷۔ ابن حزم کے اعتراض کا جواب :- ابن حزم کا یہ اعتراض بجا ہے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مالک تو ہو مگر اسے تصرفات کی اجازت نہ دی جائے۔ تصرفات کا مالک ہونا ملکیت کا سب سے واضح ثمرہ ہے۔ پھر مالک ہو کر تصرفات سے عاری کیونکر ہو جائے جمہور فقہاء دو وجوہات کی بنا پر اس کی تردید کرتے ہیں۔

۱۔ وجہ اول یہ ہے کہ اگر مرض الموت کا تحقق ہو جائے اور وہ یوں کہ اس کی موت کی توقع ہو اور اس مرض میں اس کی موت واقع بھی ہو جائے۔ تو مریض کو اپنے مال کی ملکیت حاصل نہ ہو گی۔ فقہاء اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ موت سے ایک ثابت شدہ حقیقت نمایاں ہو گئی اور وہ یہ کہ دو تہائی مال کی ملکیت اسے حاصل نہیں اور جب اس کی ملکیت زائد نہ ہو تو من حیث المعنیٰ اس کے وارث میت کے ورثاء ہوں گے۔ یہ بعض فقہاء کی توجیہ ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ موت ملکیت کو واضح نہیں کرتی بلکہ ورثاء کے لئے ملکیت کو ثابت کرتی ہے ثبوتِ ملکیت کے بعد اس کی نسبت اس زمانہ کی جانب کی جائے گی۔ جب موت جسم پر واقع ہوتی۔
ظاہر ہے کہ موت کا نزول پہلے پہل اس وقت ہوا۔ جب اس کا سبب پیدا ہوا۔ اور وہ مرض الموت ہے۔ اس لئے کہ جب کوئی مرض جسم کو لاحق ہوتا ہے تو تدریجی طور پر قوی ضعیف ہوتے چلے جاتے ہیں نوبت یہاں تک پہونچتی ہے کہ قوت کی آخری جز بھی رخصت ہو جاتی ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو بہت سے زخم لگیں۔ اور وہ رفتہ رفتہ کمزور ہوتا جائے۔ وفات کے قریب ایک اور زخم لگے اور وہ موت کا باعث ہو باوجودیکہ وہ زخم بے حد معمولی قسم کا ہو۔ مگر وہ ایسے وقت لگا جب سابقہ زخم اپنا کام کر چکے تھے۔
ابن حزم کے اعتراض کا یہ پہلا جواب ہے۔ یہ متقدمین فقہائے احناف کا خیال ہے۔
متاخرین فقہائے احناف اس کا جواب یہ دیتے کہ ورثاء کو دو تہائی مال کا جو حق حاصل ہے وہ متوفی کی نہایت کی بنا پر ہے یہ حق تبرعات مریض کو محدود کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ تاکہ یہ دو

---

[1] المحلی ج ۹۔

تہائی مال محفوظ رہے۔ چونکہ ورثاء کا حق مریض کے حق سے متاخر ہے۔ لہذا مریض اس میں سے خود بھی کھا سکتا ہے اور اپنے متعلقین پر بھی خرچ کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ حقوق ورثہ کے حقوق کی نسبت مال میں مقدم ہیں۔

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ مریض کے اپنے مال سے کھانے کے متعلق ابن حزم کا اعتراض بے اثر ہے اس لئے کہ ورثاء کا حق دو تہائی مال میں مریض کے حق سے متاخر ہے۔ منع صرف یہ چیز ہے کہ مریض ورثاء کا حق لے کر صدقہ کے طور پر کسی کو دے دے۔ کیونکہ ورثاء کا حق مریض کے مال سے اسی طرح وابستہ ہے جیسے مرتہن قرض خواہ کا حق مرہونہ چیز سے متعلق ہوتا ہے کہ وہ مرہونہ چیز کی قیمت وصول کرنے کے لئے صدقہ نہیں کر سکتا۔ اس سے قرض بھی ادا کر سکتا ہے البتہ اتنی بات ہے کہ وارثوں کو دو تہائی مال میں جو حق حاصل ہے اس کا اندازہ اسی وقت کیا جا سکے گا۔ جب مریض کی وہ تمام ضروریات پوری کر دی جائیں جن کا تعلق مریض کی زندگی سے ہو یا بعد از موت اس کی تجہیز و تکفین سے ہو۔

۵۴۸۔ منع تصرفات میں فقہاء کے دلائل: یہ ابن حزم کے اعتراضات اور ان کے جوابات تھے۔ اب یہ امر باقی رہا کہ تبرعات مریض کو محدود کرنے میں فقہاء نے کن دلائل پر اعتماد کیا ہے۔ ہم قبل ازیں اس کی جانب اشارہ کر چکے ہیں۔

۱۔ اولاً یہ دلائل فتاوی صحابہ پر مبنی ہیں۔ جو تقریباً اجماعی ہیں۔ ابن حزم نے انہیں ذکر کیا ہے۔ مگر سند پر جرح نہیں کی۔ ان میں ایک قول بھی ایسا نہیں جو ابن حزم کا مؤید ہو۔ ابو موسیٰ اشعری کے قول سے ابن حزم کے احتجاج کی حیثیت ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں۔

۲۔ ثانیاً فقہاء کا اعتماد تحفظ مواریث پر ہے اس لئے کہ مواریث کی تقسیم خداوند کریم نے کی ہے۔ جو شخص ان میں تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہو یا صاحبِ حق کو روک دینا چاہیئے۔ تو اس کے ارادہ کو رد کر دیا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کی عادلانہ تقسیم کے ہوتے ہوئے اس کے ارادہ کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی۔

۳۔ ثالثاً فقہاء کا اعتماد اس بات میں وارد شدہ احادیث پر ہے۔ مثلاً حضرت قتادہ کی یہ روایت کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ میں کسی شخص کو نہ پاؤں کہ وہ خداوندی میں خلل ڈالتا ہو۔ جب موت کا وقت آئے تو اپنے مال کو ادھر ادھر تقسیم کرنے لگے۔ اسی طرح

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضور نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری حصہ میں تمہارے مال کا ایک تہائی حصہ تم پر صدقہ کر دیا ہے۔ تاکہ تم اپنے نیک اعمال میں اضافہ کر سکو۔ تم جہاں چاہو اسے خرچ کر سکتے ہو۔

حضرت ابو ہریرہ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا میں نے تمہارے اعمال میں اضافہ کرنے کے لئے ایک تہائی مال کو تمہارے لئے مباح کر دیا۔

ابن حزم ان احادیث کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قتادہ کی روایت کردہ حدیث مرسل ہے کیونکہ انہوں نے اس صحابی کا نام ذکر نہیں کیا جس سے انہوں نے یہ حدیث روایت کی دوسری دونوں روایات میں ضعیف اور ناقابل احتجاج راوی پائے جاتے ہیں۔ اس لئے وہ قابل استناد نہیں۔

پہلی حدیث کو رد کر کے ابن حزم نے اپنے مسلّمہ قاعدہ کو توڑ دیا۔ کیونکہ مرسل حدیث جب مقبول عام ہو چکی ہو۔ اور اس کی قبولیت پر اجماع قائم ہو گیا ہو تو وہ اسے قبول کرتے ہیں۔ مثلاً حدیث "لاوصیۃ لوارث" قتادہ کی روایت کردہ حدیث پر صحابہ کا اجماع ہے۔ مگر ابن حزم اپنی منطق کو سیدھا کرنے کے لئے اجماع تک سے انکار کر رہے ہیں۔

دوسری روایت من حیث المعنیٰ صحابہ میں شہرت پذیر ہو چکی تھی۔ جیسا کہ ان کے فتاویٰ اس کی شہادت دیتے ہیں۔ لہٰذا اس سے ان کے ضعیف کا ازالہ ہو جاتا ہے بشرطیکہ ان میں ضعف پایا جاتا ہے۔

۵۴۹۔ تلخیصِ مسلکِ فریقین یہ فقہاء کے دلائل اور ابن حزم کے اعتراضات تھے جن سے ہم فارغ ہو چکے۔ بناء اختلاف دراصل دلائل کا قوی یا ضعیف ہونا کیونکہ ابن حزم تو ایسی احادیث و اخبار سے بھی اخذ و احتجاج کر چکے ہیں جو ان سے بھی کم درجہ ہیں۔ محلِ نزاع صرف یہ ہے کہ آیا بنا بر احتیاط اور ورثاء کے حقوق کے تحفظ و حمایت کے پیش نظر باب الذرائع پر عمل کرتے ہوئے مریض کے تصرفات پر پابندی عائد کر سکتے ہیں یا نہیں۔ ابن حزم اس پر عمل نہیں کرتے اور نہ اس ضمن میں وارد ہونے والے اقوالِ صحابہ کو حجت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ مریض پر ایسے احکام عائد نہیں کرتے جو حالتِ صحت میں نہیں کرتے تھے۔ اس کے برعکس جمہور فقہاء فتاویٰ صحابہ سے استناد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تبرعاتِ مریض کو محدود کر دیا جائے۔ بعض اصحابِ فقہ سدّ الذرائع کے قاعدہ پر عمل کرتے

ہیں۔

یہ ہے نقطۂ اختلاف مسئلہ زیرِ تبصرہ میں فقہ جمہور اور فقہ ظاہری کے درمیان!

۵۵۰۔ مریض مرض الموت کی طلاق:۔ ابن حزم مریض کی طلاقِ بائن کو اس بات میں ایک تندرست آدمی کی طلاق کی طرح سمجھتے ہیں کہ مطلقہ عورت ورثہ نہیں لے سکتی۔ خواہ خاوند کی زندگی کے وقت وہ ابھی اپنی عدت گذار رہی ہو۔ ان کے یہاں طلاق ہونے پر عورت اپنی عدت میں بھی میراث کی مستحق نہیں ہوتی۔ اس میں مریض اور تندرست کی طلاق کا ایک ہی حکم ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

"مریض کی طلاق تندرست آدمی کی طرح ہوتی ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ مریض اگر تین طلاقیں دے یا تین میں سے آخری طلاق یا مجامعت سے قبل مریض فوت ہو جائے یا عورت عدت پوری کرنے کے بعد مر جائے تو ان تمام صورتوں میں عورت وارث نہیں ہوگی اور نہ مرد عورت کا وارث ہو سکے گا۔ تندرست آدمی کی مریض عورت کو طلاق اور مریض شخص کے مریض عورت کو طلاق دینے کا بھی یہی حکم ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں[1]"

یہ ابن حزم کی رائے ہے۔ امام شافعی کا مسلک بھی یہی ہے۔ مگر ائمہ ثلاثہ اس ضمن میں جداگانہ مسلک رکھتے ہیں۔ مرض الموت کے مسئلہ کے آغاز میں ہم ان کے افکار و آراء کا تذکرہ کر چکے ہیں۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کا خاوند اس کی عدت میں فوت ہو تو عورت وارث ہوگی۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ عورت عدت کے بعد بھی وارث ہو سکتی ہے۔ جب تک کہ نکاحِ ثانی نہ کرے۔ امام مالک نکاحِ ثانی کے بعد بھی اسے ورثہ دلاتے ہیں۔ ابن حزم امام مالک کا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عورت دس خاوندوں سے نکاح کرے وہ تب بھی وارث ہوگی۔

۵۵۱۔ طلاقِ مریض میں ائمہ دین کے مذاہب و مسالک:۔ اضافت اس مسئلہ میں بعض صحابہ کے

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۲۱۸

فتاوی کو اصل قرار دیتے ہیں حنابلہ و مالکیہ کا اعتماد فتاوی صحابہ کے علاوہ سد الذرائع کے قاعدہ پر ہے۔ اس مسئلہ میں سے حضرت عثمان و علی اور زید کے فتاوی زیادہ مشہور ہیں۔ مروی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو بائنہ طلاق دے دی تو حضرت عثمان نے اس کو ورثہ دینے کا حکم دیا، حضرت عثمان سے جب یہ کہا گیا کہ کیا آپ کو معلوم ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے بیوی کو نقصان پہنچانے اور خدا کے حکم سے راہِ فرار اختیار کرنے کے لئے طلاق نہیں دی تھی؟ تو حضرت عثمان نے جواباً فرمایا میں نے یہ ارادہ کیا تھا کہ لوگ اسے حکم خداوندی سے بھاگنے کا ذریعہ نہ بنالیں [1]

مروی ہے کہ ایک انصاری جن کا اسم گرامی حبان بن منقذ تھا۔ ہند بنت ربیعہ سے شادی شدہ تھے۔ وہ سخت بیمار پڑے جس میں ان کی موت کا خطرہ تھا۔ اس بیماری میں انہوں نے اپنی ایک انصاری بیوی کو طلاق دے دی۔ حضرت عثمان نے اس ضمن میں حضرت علی اور زید بن ثابت سے مشورہ کیا۔ تو انہوں نے اشارہ کیا کہ ان کی موت کے بعد وہ انصاری عورت وارث ہو گی۔ چنانچہ حضرت عثمان نے ان کی دونوں بیویوں کو ورثہ میں شریک ٹھہرایا۔ ہاشمی بیوی سے کہا۔ مطلقہ بیوی کو وارث ٹھہرانے کی وجہ سے تمہارا حصہ گھٹ گیا۔ یہ فتویٰ تمہارے چچازاد بھائی حضرت علی نے دیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک شافعی اور احمد بن حنبل کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جو شخص دورانِ مرض طلاق دے کر میراث دینے سے بھاگنا چاہتا ہو۔ اس کے ارادہ کی مخالفت کی جائے گی۔ لہٰذا اس کی بیوی بعد از موت وارث ہو گی۔ جیسا کہ قبل ازیں ہم اپنے موقع پر بیان کر چکے۔ ابن حزم ان کے خلاف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ائمہ کرام میراث سے فرار اختیار کرنے والے کی مخالفت کرتے ہیں مگر خود کتاب اللہ کے احکام کی تعمیل سے گریز کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ مریض بیوی کو طلاق دے کر ایک مباح کام کرتا ہے اور مباح کرنے میں اسے کوئی گناہ نہیں خصوصاً جبکہ نہ وہ شارع کی خلاف ورزی کرتا ہے نہ اس کے احکام سے عناد رکھتا ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

"صحیح بات یہ ہے کہ جس عورت کو دورانِ مرض طلاقِ بتہ دی گئی ہو۔ یا

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۲۱۹

وہ غیر مدخولہ ہو۔ اور اس کو مرض میں طلاق دے دی جائے۔ ان دونوں عورتوں کو ورثہ نہیں ملے گا۔ اسی طرح وہ عورت جسے مریض نے رجعی طلاق دی ہو۔ اور رجوع سے قبل وہ فوت ہو گیا تو اسے بھی ورثہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ مریض اعلانیہ کہتا ہو کہ اس نے عورت کو ورثہ سے محروم کرنے کے لئے طلاق دی تھی۔ اس میں مریض پر کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ طلاق کا فعل خدا نے اس کے لئے مباح کیا ہوا ہے۔ اس سے وراثت کا انقطاع ہو جاتا ہے اور حقوقِ زوجیت باقی نہیں رہتے۔ اگر کسی شخص کو قتل کرنے یا سنگسار کرنے کیلئے جائز یا ناجائز طور پر کھڑا کیا گیا ہو اور وہ اس حالت میں طلاق دے دے تو اس کی بیوی بھی وارث نہ ہو گی اس لئے کہ کسی نص سے ان کی طلاق اور دوسروں کی طلاق کے مابین فرق و امتیاز واضح نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں وارد شدہ فتاوئ صحابہ کے بارے میں ابن حزم فرماتے ہیں۔

جن صحابہ نے اس ضمن میں فتویٰ دیا ہے وہ ہر حال میں مستحقِ اجر و ثواب ہیں خواہ حامل صدق و صواب ہوں یا غلطی پر گنہ گار تو وہ لوگ ہیں جو صحابہ کے بعض اجتہادات کی تقلید کرتے اور بعض کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ یہ ایک باطل بنیاد پر تحکّم فی الدین ہے۔ وباللّٰہ التوفیق[1]"

۵۵۲۔ ابن حزم کے نقطۂ نگاہ کی وضاحت:۔ یہ ہیں ابن حزم کے افکار و آراء طلاقِ مریض کے بارے میں ان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ مسئلہ زیر تبصرہ میں بھی ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ اور بیوی کو وارث قرار دینے سے متعلق فتاوئ صحابہ کی طرف بالکل توجہ نہیں دیتے۔ فقہاء کی یہ دلیل بھی ان کے یہاں ناقابلِ التفات ہے کہ طلاق ورثہ سے محروم کرنے کی بنا پر دی گئی ہے۔ کیونکہ یہ رائے فی الدین ہے جو دین میں کسی طرح بھی جائز نہیں۔ آخر آسمان سے نازل شدہ شریعت بندے کی رائے کے تابع کیونکر ہو سکتی ہے۔

ابن حزم مزید کہتے ہیں کہ مسئلہ متنازعہ دو حال سے خالی نہیں (۱) مریض کو طلاق دینے کی

---

[1] المحلی ج ۱۰ ص ۲۲۹

شرعاً اجازت ہوگی۔ اور بنا بر اجازتِ شرعیہ وہ طلاق دے گا۔ جب طلاق وقوع پذیر ہو جائے گی۔ تو اس کے تمام آثارِ شرعیہ از خود مترتب ہو جائیں گے۔ اس کا وارث نہ ہونا بھی انہیں آثار میں سے ایک ہے (۲) اگر طلاق مباح نہیں بلکہ ممنوع ہے تو وہ واقع بھی نہیں ہوگی۔ حضرت عثمان کی طرف بھی طلاق کے عدمِ وقوع کی نسبت کی گئی ہے۔ کہ آپ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی مطلقہ کو اسی لئے وارث قرار دیا تھا کہ ان کے خیال میں اس پر طلاق واقع نہیں ہوئی تھی۔ مگر حضرت عثمان کے فعل کی یہ توجیہ محلِ نظر و تامل ہے۔ بہرکیف ابن حزم کا زاویۂ نگاہ یہی ہے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے اور مطلقہ ورثہ حاصل نہیں کر سکتی۔

۶۳- وصایا، ترکات و مواریث

۵۵۳- وصایا:- اصحاب ظاہر نے تقسیم ترکہ اور اس سے متعلقہ مسائل کے بارے میں اپنے افکار و آراء کا اظہار کیا ہے۔ جن کا تعلق زیادہ تر وصایا سے ہے۔ فقہ ظاہری پر تبصرہ کرتے ہوئے ان تمام ابواب کی تشریح و توضیح ہمارے لئے ممکن نہیں۔ اگر ورثہ کے احکام کی تفصیلات ہی پر روشنی ڈالی جائے تو اس کے لئے ایک جلد درکار ہے۔ البتہ ہم چیدہ چیدہ مسائل پر گفتگو کریں گے جس سے واضح ہوگا کہ تقسیم میراث سے متعلق مسائل میں ان کا طرزِ فکر و نظر کیا ہے اور وہ کس طرح نصوص سے احکام اخذ کرتے ہیں۔ فقہِ ظاہری کی بعض فروعات پر روشنی ڈالنے سے ہمارا مقصد قطعی طور پر اس کی تکمیل و تفصیل نہیں بلکہ ہم چند نمونے ذکر کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں۔ کہ وہ ظواہر نصوص سے کس حد تک تمسک کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ ابن حزم اس ضمن میں کس طرح مخالفین کے آراء و مناہج ذکر کرتے اور پھر اپنا مسلک و منہاج واضح کرتے ہیں۔

ہم وصیت کے بعض فروعات سے آغاز سخن کرتے اور خاص طور سے وجوبِ وصیت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔ کیونکہ مصری قانون میں فقہ ابن حزم سے وجوبِ وصیت کے مسئلہ کو اخذ کیا گیا ہے ہم دیکھنا چاہتے کہ بعض وصایا کے وجوب پھر ابن حزم کا مصدر و ماخذ کیا ہے۔

۵۵۴- فرضیتِ وصیت:- ابن حزم مندرجہ ذیل آیت کریمہ کے پیش نظر وصیت کو فرض قرار دیتے ہیں۔

"کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرًا اَلْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ" (جب تم میں سے کسی پر آخری وقت آجائے اور وہ مالدار ہو تو اس پر وصیت لکھی گئی ہے۔ والدین اور

بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ۔ اقارب کے لئے حسب دستور یہ ان لوگوں پہ حق ہے جو تقویٰ سے بہرہ ور ہیں)

یہ آیت کریمہ بظاہر اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وصیت فرض ہے ۔ کیونکہ دوسری آیت اس کی ناسخ بھی نہیں ۔ آیت وصیت اور تقسیم ورثہ جات پر مشتمل آیات کے درمیان جمع و تطبیق بڑی آسان ہے کیونکہ ان میں سرے سے کوئی مخالفت پائی ہی نہیں جاتی ۔ مزید براں کثرت سے آثار صحیحہ وارد ہوئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وصیت فرض ہے ۔ لہٰذا کسی مومن کے لئے اس کا ترک کرنا جائز نہیں ۔

ابن حزم ا قمطراز ہیں ۔

"جو شخص بھی مال چھوڑے اس پر وصیت کرنا فرض ہے ۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے بطریق امام مالک انہوں نے نافع اور انہوں نے عبداللہ بن عمر سے نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی چیز میں وصیت کرنا چاہتا ہو ۔ اور دو راتیں گذرنے کے باوجود وہ وصیت نہ کرے بجز اس کے کہ وصیت اس نے لکھ کر رکھی ہو"

عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ جب سے میں نے یہ حدیث سنی وصیت لکھے بغیر ایک رات بھی بسر نہ کی ۔ فقہاء ظاہر کے شیخ ابو سلیمان داؤد بن خلف کی بھی یہی رائے ہے ۔ جملہ اصحاب ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں ۔ پھر جمہور فقہاء کے اختلاف پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

"ایک جماعت کا خیال ہے کہ وصیت لکھنا فرض نہیں ۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ آنحضور نے وصیت نہیں فرمائی ۔ نیز حدیث کے راوی حاطب بن ابی بلیقہ نے بھی وصیت نہیں کی ۔ صحابہ نے بھی یہ فتویٰ نہ دیا کہ مال کی موجودگی میں وصیت واجب ہے ۔ جس شخص کے پاس سات صد درہم سے لے کر نو صد درہم تک ہوں ۔ حضرت علی نے اسے وصیت سے روکا ۔ حضرت ابن عباس

۱ے المحلی

نے آٹھ صد درہم کے مالک کو وصیت سے منع کیا ہے [1]"

وصیت کو فرض تصور نہ کرنے والوں کے دو فریق ہیں۔

فریقِ اول:۔ ایک فریق یہ کہتا ہے کہ مال کم ہو یا زیادہ کسی میں بھی وصیت لکھنا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے۔

فریقِ ثانی:۔ دوسرے فریق کا قول ہے کہ فرضیت مال کثیر میں ہے۔ قلیل میں نہیں۔

اس مسئلہ میں ایک تیسرا گروہ بھی ہے۔ جو کہتا ہے کہ ضعیف اور غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت فرض ہے۔

۵۵۵۔ مسئلہ وصیت میں دلائل فقہاء پر ابن حزم کی تنقید:۔ ابن حزم ان لوگوں پر سخت تنقید کرتے ہیں جن کا قول ہے کہ وصیت فرض نہیں یا مال کثیر میں فرض ہے اور قلیل میں نہیں، یا تنگدست اور غیر وارث اقارب کے لئے وصیت فرض ہے یا اقارب کے لئے بلا قیدِ فقر و افلاس وصیت ضروری ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں۔ کہ حدیث مطلقاً وارد ہوئی ہے اور مالِ کثیر وغیرہ کی شرط اس میں مذکور نہیں۔

باقی رہا راویٔ حدیث کا وصیت نہ کرنا تو اس سے وصیت کا عدمِ وجوب ثابت نہیں ہوتا ہو سکتا ہے کہ ان کے پاس قابلِ وصیت مال نہ ہو۔ نبی کریم کے وصیت نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے عام وصیت فرما دی تھی کہ ان کا سب مال صدقہ ہے اور یہ کہ انبیاء کا متروکہ مال صدقہ ہوتا ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں۔

"فقہاء کا یہ قول کہ نبی کریم نے وصیت نہیں فرمائی اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اپنی وصیت میں سارے مال کو صدقہ کے طور پہ دے دیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا ہم گروہِ انبیاء کسی کو وارث نہیں بناتے جو مال ہم چھوڑ دیتے ہیں وہ صدقہ ہوا کرتا ہے۔ آپ کی یہ وصیت بلا شبہ درست ہے کیونکہ آپ نے

---

[1] ابن حزم کے نزدیک یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔

فرما دیا تھا کہ بعد از موت ان کا سب مال صدقہ ہوگا لے"

۵۵۶- ابن حزم کے دلائل:- ابن حزم کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ مال کثیر ہو یا قلیل ہر حال میں وصیت فرض ہے کیونکہ نص کی عمومیت قلیل و کثیر مال میں وجوبِ وصیت کی متقاضی ہے۔ فرضیت وصیت پر ابن حزم کا یہ نظریہ مبنی ہے کہ جب کوئی شخص وصیت کئے بغیر فوت ہو جائے تو جتنا مال ہو سکے صدقہ کر دیا جائے۔ کیونکہ وصیت ایک حتمی فریضہ ہے اور ہر حال میں واجب الاداء ہے

ابن حزم رقمطراز ہیں۔

"جو شخص بلا وصیت فوت ہو جائے تو جس قدر ممکن ہو اس کی جانب سے صدقہ کر دینا چاہیئے۔ کیونکہ وصیت ضروری ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہ بات صحیح ہے کہ بعد از موت اس کے مال میں سے کچھ نکالنا واجب ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو جس قدر مال کا اس کی ملکیت میں سے نکالنا واجب ہے۔ اس کی ملک نہیں رہے گا۔ اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی البتہ یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ اتنا مال صدقہ کیا جا سکتا ہے۔ جس کے متعلق ورثاء اور وصیت کنندہ کا یہ خیال ہو کہ اس کے دینے سے ورثاء پر ظلم نہیں ہوگا۔ سلف کے ایک گروہ کا یہی خیال ہے۔

حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری والدہ اچانک فوت ہو گئی اگر وہ بولتی تو ضرور صدقہ کرتی۔ کیا میں اس کی جانب سے صدقہ کر دوں؟ آپ نے فرمایا ہاں! صدقہ کر دیجئے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ وصیت نہ کرنے والے پر صدقہ واجب ہے اور آپ کا حکم فرض کا درجہ رکھتا ہے لے"

اس کے بعد ابن حزم اپنے نظریہ کی تائید میں احادیث پیش کرتے اور ان سے وجوب پر

لے المحلی ج ۹ ص ۳۱۳

لے المحلی ج ۹ ص ۳۱۴

استدلال کرتے ہیں۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ایک عورت وصیت کے بغیر فوت ہو گئی تھی۔ نبی کریم نے اس کی جانب سے ایک لونڈی آزاد کر دی اور جس قدر صدقہ کرنے کی ضرورت تھی وہ آپ نے کر دیا[1]

۵۵۷۔غیر وارث اقارب کے لئے فرضیتِ وصیّت:۔ ابن حزم جہاں حدیث نبوی کی ظاہری نص سے وجوبِ وصیّت پر استدلال کرتے ہیں۔ وہاں ایک وصیت کو خصوصی طور سے واجب قرار دیتے ہیں۔ اور وہ غیر وارث اقارب کو وصیّت کرنا ہے۔ وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ"

(تم میں سے جب کسی کا آخری وقت آئے اور وہ مالدار بھی ہو تو والدین اور اقارب کے لئے اس پر وصیّت فرض ہے)

ابن حزم کہتے ہیں۔

" اپنے غیر وارث اقارب کے لئے وصیت کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے ان کے وارث نہ ہونے کی وجہ خواہ غلامی ہو یا کفر ہو۔ یا میراث لینے سے کوئی وارث انہیں روک رہا ہو۔ چونکہ وہ وارث ہو رہے۔ لہٰذا وہ اپنی رضامندی سے ان کے لئے کچھ وصیت کر جائے۔ وصیت کی کوئی طے شدہ حد نہیں۔ اگر وہ وصیت نہ کرے تو ورثا یا وصیت کنندہ کے حسب مرضی اقارب کو کچھ دے دیا جائے گا۔ اگر اس کے والدین یا دونوں میں سے ایک کافر یا غلام ہو تو ان کے لئے بھی وصیت کرنا فرض ہے۔ اگر وہ خود وصیت نہ کرے تو پھر بھی ان دونوں میں سے ایک کو کچھ مال دینا ناگزیر ہے"

بعد ازاں ابن حزم فرماتے ہیں۔

"اس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے۔

"اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ" (والدین اور اقارب کیلئے حسب دستور وصیت کرنا

---

[1] حوالہ مذکور

بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ۔ متقیوں کے لئے حق ہے)

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ وصیت فرض ہے ۔ پھر والدین اور وارث ہونے والے اقارب وصیت سے نکل گئے ۔ اور غیر وارث اقارب کے لئے وصیت کا فریضہ باقی رہا ۔ جب وصیت واجب ہے ۔ تو اس کے مال سے اس کی ادائیگی مستحقین کے لئے ضروری ہو گی ۔ اگر وہ ظلم کرے اور اس کے نکالنے کا حکم نہ دے تو بھی یہ رقم نکال دی جائے گی ۔ جن کو وصیت کرنے کا حکم اسے دیا گیا ہے ۔ اگر وہ ان کو وصیت کرے اور غیروں کو وصیت کرنے سے منع نہ کرے ۔ تو اس نے اپنے فریضہ کو ادا کر دیا ۔ اس کے بعد جو چاہے وصیت کرے "

ابن حزم کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ غیر وارث اقارب کے لئے وصیت فرض ہے وہ اس ضمن میں متذکرۃ الصدر آیت سے استدلال کرتے ہیں ۔ وصیت نہ کرنے کی صورت میں وہ یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ چونکہ اس نے ظلم و تعدی سے کام لیا ۔ لہٰذا جس رقم کی ادائیگی اس پر ضروری ہے وہ اس کے مال میں سے نکال دی جائے گی اس کی وفات کے بعد اس کے ترکہ کی تقسیم میں عدل و انصاف کو ملحوظ رکھا جائے گا ۔ جن لوگوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ ہو چکے تھے ادلیاء پر ان کی ادائیگی ضروری ہو گی ۔ اگر وصیت کنندہ وصیت کر دے کہ میری موت کے بعد اس قدر مال فلاں فلاں کو دیا جائے تو اس سے دوسروں کو وصیت کرنے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ۔ صرف اتنی بات ہے کہ وصیت ایک تہائی مال سے زیادہ میں نہیں ہونی چاہیئے ۔

۵۵۸ ۔ اقارب کے لئے وصیت اور اس کے دلائل و براہین :۔

ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں متذکرۃ الصدر آیت کریمہ کی روشنی میں کہتے ہیں کہ موصی (وصیت کرنے والا) پر وصیت واجب ہے ۔ اگر وہ وصیت نہ کرے تو قاضی پر وصیت کرنا ضروری ہے ۔ ابن حزم اس ضمن میں اقوال سلف سے بھی اپنے نظریہ کی تائید کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ بعض اسلاف کا نقطہ نگاہ ہے ۔ بعد ازاں طاؤس سے یہ روایت بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد نے فرمایا ۔ جس شخص نے نام لے کر ایک قوم کے لئے وصیت کی اور اپنے ضرورت مند اقارب کو ترک کر دیا ۔ تو ان

سے چھین کردہ مال اس کے اقارب کو دیا جائے گا۔ اگر اقارب محتاج نہ ہوں۔ تو فقرا میں بانٹ دیا جائے گا۔ اسی طرح سالم بن یسار اور علا بن زید سے منقول ہے کہ ان سے اس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا۔

"اِنْ تَرَکَ خَیْرًا اَلْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ" (انہوں نے قرآن کریم منگوایا اور کہا کہ یہ اقارب کے لئے ہے[1]")

ابن حزم اسی بات پر اکتفا نہیں کرتے کہ غیر وارث اقارب کے لئے وصیت واجب ہے ان کی تعداد جو بھی ہو بشرطیکہ تین سے کم نہ ہوں۔ بلکہ ائمہ اربعہ پر تنقید بھی کرتے ہیں جو اقارب کے لئے وصیت کو واجب قرار نہیں دیتے۔ ائمہ اربعہ آیت کو وارث یا غیر وارث سب کے حق میں منسوخ تصور کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ احکامِ توریث کے نزول سے قبل یہ آیت معمول بہا تھی۔

ابن حزم ان الفاظ میں اس کی تردید کرتے ہیں۔

"ہم اس امر میں ائمہ کرام کی مخالفت نہیں کرتے کہ آیتِ وصیت کے نزول سے قبل لوگ جسے چاہتے وصیت کر دیتے اب یہ بات یقینی طور پر بلاشبہ منسوخ قرار دی جا چکی ہے۔ یہ آیت ناسخ و محکم ہے جو شخص بلا دلیل کسی ناسخ کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ منسوخ ہو گیا یا منسوخ ناسخ ہو گیا تو اس کا یہ قول باطل ہے اور اس نے وہ بات کہی جو اسے معلوم نہیں۔ نیز اس نے خدا پر جھوٹ باندھا۔ ایک یقینی بات کو نظر انداز کر کے ظن پر عمل کیا جو بدلیلِ قرآن حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں وارد ہے۔

"تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ" (قرآن ہر چیز کی وضاحت کرتا ہے)

ہم پورے وثوق و اعتماد سے یہ بات کہتے ہیں کہ ناسخ کو بلا دلیل منسوخ ٹھہراتے اور منسوخ کے حکم کو رد کر دینے کی کوئی وجہ نہیں۔

اگر معاملہ برعکس ہوتا تو دینِ اسلام پر پردہ پڑا رہتا اور ہمیں احکامِ خداوندی کا فہم و شعور حاصل نہ ہوتا نہ اس کے محرمات کی کچھ خبر ہوتی۔

---

[1] المحلیٰ ج ۹ ص ۳۱۵

"وحاشا اللہ من ذالک"[1]

۵۵۹- مسئلہ وصیت میں افکارِ ابن حزم کا خلاصہ:- یہ ہیں وصیت کے مسئلہ میں ابن حزم کے بعض آراء! ان کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مسئلہ زیرِ نظر میں دو اصولوں کو اساس قرار دیتے ہیں۔

اصلِ اول:- وصیت غیر وارث اقارب کے لئے فرض ہے۔ وصیت کنندہ کو چاہیئے کہ اتنے مال میں وصیت کر دے جس سے اس ثابت شدہ فریضہ کی تکمیل ہو جائے آیت "کُتِبَ علیکم" کی تعمیل کے پیشِ نظر غیر وارث اقارب کے لئے وصیت کرنا ضروری ہے۔ آیت میں اس بات پر روشنی نہیں ڈالی گئی۔ کہ وصیت کس قدر مال میں کی جائے لہٰذا اسے عموم پر باقی رکھا جائے گا۔ جتنا مال اس کے لئے مناسب ہو اور جتنے اشخاص کو دینے سے اس فریضہ کی تکمیل ہو جاتی ہو۔ بس وہی موزوں ہے۔

اصلِ دوم:- اہلِ اسلام کے امیر اور حاکم پر متوفی شخص کی وصیت کا نافذ کرنا ضروری ہے اگر متوفی شخص وصیت نہ کرے یا غیر وارث اقارب کو وصیت میں نظر انداز کر دے۔ تو حاکم کو اس وصیت کی تنفید کر دینا چاہیئے۔ اس لئے کہ جن کے حق میں وصیت کی گئی ہے ان کا حق مرحوم کے مال میں ثابت ہو چکا ہے حاکم کا فرض ہے کہ اس حق کی وصولی میں ان کی مدد کرے کیونکہ وہ مسلمانوں کے باہمی امور کا محافظ و نگہبان ہے اور لوگوں کے مالوں میں خدا کے فرائض کی تنفید اور دفعِ مظالم اس کے فرائض میں داخل ہے۔ وصیتِ واجبہ کا ترک کرنا بھی مظالم میں سے ایک ہے لہٰذا عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ وصیت کو نافذ کیا جائے اگرچہ مرحوم اسے نافذ کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔

۵۶۰- وجوبِ وصیت کے ضمن میں موجودہ مصری قانون:- وجوبِ وصیت کے بارے میں مصری قانون انہی دو قواعد کی روشنی میں بنایا گیا ہے ایک شخص جب فوت ہو جائے اس کے والدین میں سے ایک بقیدِ حیات ہو۔ تو اس کے بیٹے کے لئے وصیت واجب ہے چونکہ ظاہری فقہ میں مقدارِ واجب کی وضاحت نہیں کی گئی۔ نہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ کن اقارب کے لئے وصیت ضروری

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۳۱۶

ہے ۔لہذا یہ اختیار حاکم کو سونپ دیا گیا ہے ۔حکامِ مصر کی رائے ہے کہ وصیت اتنے مال میں ہونی چاہیئے جتنا مرحوم بیٹے کا حصہ تھا ۔ بشرطیکہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ نہ ہو ۔ مرحوم بیٹے کی اولاد کو وصیت ان قواعد کی روشنی میں کرنا چاہیئے ۔ جو قانون نمبر ۱، ۱۹۴۶ء کی دفعات ۷، تا ۷۹ میں مذکور ہے [1]

مصری قانون کا تقابل جب المحلیٰ کے بیانات سے کیا جائے تو ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم کے بیان کردہ قواعد دستور کی ان دفعات کی اصل قرار دیئے جا سکتے ہیں ۔کیونکہ مقدارِ وصیت کی تعیین کا کام ابن حزم نے بھی حاکم یا قاضی کی سپرد کیا ہے ہم نے اپنی کتاب "شرح قانون الوصیۃ" میں اس قانون کی تشریح کر دی ہے ۔

---

[1] ان دفعات کی تشریح مصنف نے بڑے پیچیدہ انداز میں کی ہے جو اردو دان طبقہ کیلئے دلچسپی کی موجب نہیں ۔نیز مصری دستور کی ان دفعات کی تشریح غیر ضروری ہے لہذا اسے قلم زد کیا گیا (مترجم عفی عنہ)

۶۴۔ ترکہ میں حقوقِ خداوندی

۵۶۱۔ ترکہ سے متعلقہ حقوق میں ترتیب:۔ اس باب میں تقسیم میراث کا جزوی تذکرہ کیا جائے گا جس سے ابن حزم کے ظواہرِ نصوص سے اخذ و احتجاج کرنے پر روشنی پڑتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ تقسیم میراث کے مسائل میں ابن حزم کا مسلک قرین حق و صواب ہے ہم ابن حزم اور دیگر فقہاء کا تقابلی ذکر کریں گے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس ضمن میں فقہاء اور ابن حزم کے نظریات میں چنداں بعد نہیں پایا جاتا۔

میت کے ترکہ سے جتنے حقوق وابستہ ہیں۔ ابن حزم ان پر حقوق اللہ مثلاً زکوٰۃ حج اور کفارہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہ حقوقِ خداوندی قرضہ بلکہ میت کی تجہیز و تکفین سے بھی مقدم ہیں۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں۔

"اگر میت نے قلیل یا کثیر مال چھوڑا ہو۔ تو سب سے پہلے اس میں سے حقوق اللہ مثلاً حج و زکوٰۃ و کفارات وغیرہ ادا کئے جائیں۔ ان کی ادائیگی کے بعد جو مال بچے اس میں سے قرض خواہوں کا قرض ادا کیا جائے۔ پھر جو مال بچ رہے اسے میت کی تجہیز و تکفین پر خرچ کیا جائے۔ اگر تکفین کے لئے زائد مال نہ ہو تو قرض خواہوں اور دیگر حاضرین پر اس کی تکفین ضروری ہے۔ اگر تکفین کے بعد کچھ مال بچ رہے تو باقی ماندہ مال کے ایک تہائی میں سے میت کی وصیت پوری کی جائے۔ وصیت پوری کرنے کے بعد جو مال بچے گا وہ ورثاء میں تقسیم کر دیا جائیگا۔[۱]"

---

[۱] المحلی ج ۹ ص ۲۵۳

ابن حزم کا یہ بیان اس حقیقت کو آشکار کرتا ہے کہ حقوق اللہ حقوق العباد کے مقابلہ میں مقدم ہیں۔ اسی طرح حقوق العباد میت کے ذاتی حقوق مثلاً تجہیز و تکفین کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہیں۔ تجہیز و تکفین کے بعد وصیت نافذ کی جائے گی اور پھر ورثاء میں ورثہ کو تقسیم کیا جائے گا۔

ابن حزم زکوٰۃ کو ترکہ سے متعلق ہر قرض پر ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ہم نے اپنی اس تصنیف کے کتاب الحج اور کتاب التفلیس میں تحریر کیا ہے کہ جو شخص فوت ہو جائے اور اس سے زکوٰۃ حج عمرہ نذر یا ظہار قتل اور قسم کے کفارات یا دورانِ رمضان وجہ دانستہ مجامعت کرنے کی بنا پر ادا کفارہ میں کوتاہی سے کام لیا ہو۔ تو یہ تمام واجبات اس کے متروکہ مال میں سے ادا کئے جائیں گے حقوقِ خداوندی کی ادائیگی سے پیشتر قرض خواہوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ ان واجبات کی ادائیگی کے بعد جو مال بچے گا۔ وہ قرض خواہوں کو ملے گا۔ پھر میت کی وصیت پوری کی جائے گی۔ پھر باقی ماندہ مال ورثاء میں بانٹ دیا جائے گا[1]"

اگر میت کے ذمہ حج واجب الاداء ہو تو اس کے مال سے اتنا روپیہ لے کر کسی شخص کو دیا جائے گا جس سے وہ حج کر کے واپس آ سکے۔

۵۶۲۔ ابن حزم کے دلائل:۔ جہاں تک حقوق اللہ کا تعلق ہے اس میں سب حقوق مساوی ہیں۔ لہٰذا نہ زکوٰۃ کو حج سے مقدم کیا جا سکتا ہے اور نہ حج کو کفارات سے۔ سب عبادات مساوی ہیں۔

ابن حزم حقوقِ خداوندی کی تقدیم کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تقسیم مواریث پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (وصیت اور قرض کے بعد)

مندرجۃ الصدر آیت میں تصریح کی گئی ہے کہ حقوق اللہ کو مواریث پر مقدم کیا جائے نبی کریم نے فرمایا۔ خدا کے حقوق کو ادا کرو۔ کیونکہ وہ احق بالوفا ہیں۔ اور اس کے قرض کا ادا کرنا مقابلتہً زیادہ ضروری ہے۔ آیت سے مواریث کے مقابلہ میں قرض کی تقدیم ثابت ہوئی۔

---

[1] حوالہ مذکور ص ۳۲۸

اور حدیث نبوی سے ثابت ہوا کہ خدا کا قرض دوسرے لوگوں کے قرض کے مقابلہ میں مستحق تقدیم ہے۔

ابن حزم صرف انہی دلائل پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ صحابہ و تابعین کے فتاوی سے بھی دلچسپی لیتے ہیں۔ حضرت حسن بصری اور طاؤس سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا حج اور زکوٰۃ بمنزلۂ قرض ہیں۔ ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ میت کے راس المال میں سے لی جائے گی۔ اور دیگر واجبات تمام مال میں سے۔ صحابہ میں سے حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے کہ میت کی جانب سے حج اور نذر ادا کئے جائیں۔

٥٦٣ - ادائے حقوق اللہ کے لئے وصیت کی عدم ضرورت

ابن حزم حقوق اللہ کی ادائیگی کی تاکید کرتے ہوئے اس بات میں فرق نہیں کرتے کہ میت نے عند الموت ان واجبات کی ادائیگی کی وصیت کی یا نہیں۔ اس لئے کہ یہ فقراء کے حقوق ہیں جو مال سے متعلق ہیں۔ اگر میت سے اس ضمن میں کوتاہی ہوئی ہے تو اس کا رد عمل یہ ہے کہ انہیں ادا کر دیا جائے۔ لہٰذا میت کا وصیت کرنا ضروری نہیں۔ یہ بندوں کے قرض سے مقدم ہیں۔ کیونکہ نبی کریمؐ نے فرمایا کہ اللہ کا قرض ادا کئے جانے کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ حدیث میں وارد شدہ "احقّ" کا لفظ افعل التفضیل ہے۔ جس سے حقوق اللہ کی افضلیت واضح ہوتی ہے۔ لیکن ادائیگی کے لئے ان حقوق کا جاننا ضروری ہے۔ کیونکہ ان حقوق کا علم حاصل کئے بغیر ان کی ادائیگی ممکن نہیں لہٰذا کفارات اور نذر وغیرہ قسم کی عبادات کی ادائیگی ضروری ہے۔ جو میت نے اپنی ذات پر خود واجب کر رکھی ہوں۔

٥٦٤ - وصیت کے مسئلہ میں احناف کا نقطۂ نگاہ

یہ ابن حزم کا نظریہ تھا۔ شوافع اور حنابلہ کا مسلک بھی اس کے قریب قریب ہے۔ احناف اس کے خلاف ہیں۔ مالکیہ کا نقطۂ نظر ان دونوں کے درمیان ہے۔ احناف کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ جو قرض ترکہ سے متعلق ہو۔ اس کی ادائیگی وصیت سے پہلے کی جائے۔ جہاں تک مواریث کا تعلق ہے وہ بندوں کے حقوق میں جو واجب الاداء ہیں اس کے برعکس حقوق خداوندی فقراء کے لئے واجب الاداء ہیں۔ اور کھیتی کی زکوٰۃ کی طرح ان کی مقدار متعین نہیں نہ لوگوں میں کسی خاص شخص کو ان کا

مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے مثلاً کفارے یا نذریں۔ ان کی حیثیت اس قرض کی نہیں جو بعد از وفات ترکہ سے متعلق ہو۔ انہیں وصایا اور مواریث سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ ان کو ترکہ میں سے اسی صورت ادا کیا جائے گا۔ جب میت نے ان کی وصیت کی ہو۔ اندریں صورت یہ وصیت کی حیثیت اختیار کر لیں گے۔ یعنی ان کی ادائیگی قرض کے بعد اور تقسیم میراث سے پہلے کی جائے گی۔ حقوقِ خداوندی ایک تہائی مال سے زیادہ ہیں سے اسی وقت ادا کئے جائیں گے جب ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ گویا ہر لحاظ سے ان کا حکم وصیت کا ہوگا اور یہ بعد از وفات اسی صورت میں واجب الاداء ہوں گے۔

اگرچہ جس شخص پر بھی ان حقوق میں سے کوئی حق لازم ہو۔ اسے وصیت کرنا ضروری ہے مگر اس وجوب کی حیثیت ایک دینی فریضہ کی ہے جو صرف بندہ اور حق تعالیٰ کے درمیان ہے ہٰذا وصیت نہ کرنے کی صورت میں قانونی اور فقہی اعتبار سے ان کی ادائیگی ضروری نہیں۔

یہ حنفیہ کی رائے ہے جو ابن حزم کے نظریہ کی ضد ہے۔ اسی لئے ابن حزم کہتے ہیں کہ حنفیہ کا قول ان کے قیاسات سے ہم آہنگ ہے۔ لہٰذا مبنی بر خطاء ہے۔ ابن حزم اپنے مخالف فقہاء کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں۔

"ان اقوال میں عبرت حاصل کرنے والوں کے لئے پند و موعظت کا سامان موجود ہے۔ اور غور و فکر کرنے والوں کے لئے ایک نشانی ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ کے قول میں بہت کم تناقض پایا جاتا ہے[1]"

۵۶۵۔ مسئلہ وصیت میں دیگر ائمہ کے مسالک و مذاہب:

امام ابوحنیفہ کا یہ قول جمہور فقہاء کے خلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حقوقِ خداوندی ترکہ سے وابستہ ہوتے ہیں اور ان کی ادائیگی وصایا اور مواریث سے قبل ضروری ہے اگر میت ان کے ادا کرنے کی وصیت کر دے تو ان کی ادائیگی صرف ایک تہائی مال تک محدود نہیں۔ دوسرے وصایا ان سے متصادم نہ ہو سکیں گے کیونکہ یہ ان کے مقابلہ میں مقدم ہیں۔ حقوقِ خداوندی کی وصیت

---

[1] المحلیٰ ج ۹ ص ۳۳۹

کرنا اسی طرح ہے۔ جیسے اداءِ قرض کی وصیت کہ اس کا وجوب صرف وصیت کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی ضروری ہے۔ وصیت صرف اس لئے کی جاتی ہے۔ کہ ادائیگی موکد ہوجائے اور وجوب کا پتہ چل جائے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص قرض کا اقرار کرے۔ اور اس کی ادائیگی کی وصیّت کر دے۔ اس کے برعکس احناف یہ کہتے ہیں کہ ترکہ سے قرض کی ادائیگی صرف وصیت کی صورت ہیں ہی کی جاتی ہے۔ گویا وصیت سے اثباتِ حق ہوتا ہے۔ صرف اس کا اظہار ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی میں قرض کی ادائیگی کے بعد اثباتِ وجوب ہوتا ہے۔

ائمۂ ثلاثہ امام مالک شافعی اور احمد بن حنبل اگرچہ اس امر میں متحد الخیال ہیں کہ حقوق اللہ ترکہ میں سے واجب الاداء ہیں اور ان کا ترکہ سے وابستہ ہونا وصایا و مواریث سے مقدم ہے۔ بایں ہمہ اتحادِ خیال امام مالک دو باتوں میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

اول:۔ حقوق خداوی اس صورت میں ادا کئے جائیں گے جب میت نے خود شہادت دی ہو کہ اس نے انہیں ادا نہیں کیا۔

دوم:۔ حقوق اللہ بندوں کے قرض سے بوقتِ ادائیگی متاخر ہوں گے۔

۵۶۶:۔ امام مالک کا زاویۂ نگاہ:۔ امام مالک کی رائے ہے کہ یہ حقوق اس صورت میں واجب الاداء ہوں گے جب متوفی نے خود شہادت دی ہو کہ اس نے یہ واجبات ادا نہیں کئے۔ یہ شہادت دینا صرف بتلانے کے لئے ہے وصیت کرنے کے لئے نہیں ان حقوق کے واجب ہونے کے بعد ان کو اس وقت ادا کیا جائے گا۔ جب بندوں کا قرض ادا کر دیا جائے۔ اس کی اساس فقہاء کا بیان کردہ یہ قاعدہ ہے کہ حقوق العباد ادائیگی کے زیادہ لائق ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے حقوق کو معاف بھی کر دیتے ہیں۔ مزید برآں حقوق العباد میں دو باتیں جمع ہو جاتی ہیں ایک تو بندوں کے حقوق اور دوسرا خدا کا حکم کہ انہیں ادا کیجئے۔ خلاصہ کلام حقوق العباد ایسے حقوق نہیں ہیں جو ایسی دینی ترغیب سے عاری ہوں۔ جن کا مخالف گنہگار ہو جاتا ہے۔ بلکہ ان میں بندوں کے حق کے ساتھ خدا کا حکم بھی شامل ہو جاتا ہے۔ بخلاف ازیں حقوق اللہ کا تعلق صرف خدا کے حکم سے ہے۔

اور بس!

۵۶۷- امام شافعی کا طرز و منہاج:- یہ امام مالک کا مسلک و مذہب تھا۔ شوافع کہتے ہیں کہ اگر موت سے پہلے زکوٰۃ کا نصاب قائم ہو نہ خود ہلاک ہو اور نہ عمداً اسے ضائع کیا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ جس مال میں زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو۔ وہ بدستور قائم ہو تو اس صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی دوسرے تمام حقوق سے مقدم ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اس مال کا ایک جزو ہے اور متوفیٰ اس پر قابض تھا۔ اس مال کا ایک حصہ غیر مقسوم ہے۔ جس میں فقراء و مساکین بھی حصہ دار ہیں۔ لہٰذا متوفیٰ کا مال دراصل وہ ہے جو فقراء کا حق نکالنے کے بعد باقی رہے زکوٰۃ کا اس مال سے تعلق اس سے زیادہ قوی ہے۔ جتنا کہ مرتہن کا تعلق مرہونہ چیز سے ہوتا ہے۔

جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ برباد ہو گیا یا کر دیا گیا ہو تو قرض اس شخص کے ذمہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس پر حق واجب ہے۔ مثلاً کفارے یا نذریں فقہِ شافعی میں اس کے دو طریقے ہیں۔

وجہِ اولیٰ:- اس کی ادائیگی بندوں کے قرض سے متاخر ہوگی۔ جیسے کہ مالکیہ کا سابقہ قول اس لئے کہ افرادِ انسانی کے مطالبہ میں اتنی قوت پائی جاتی ہے۔ جو حقوقِ خداوندی میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ یہ حقوق ذمہ سے متعلق ہوتے ہیں اشیاء سے نہیں۔

وجہِ ثانی:- دوسرا طریق یہ ہے کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اگر بندوں کے حقوق مطالبہ کی بنا پر قوی ہو جاتے ہیں۔ جس کے باعث ان کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی جاتی ہے۔ تو حقوقِ خداوندی دو امور کی بنا پر قوی ہوں گے۔

(۱) حقوق اللہ کے قوی ہونے کی پہلی وجہ آنحضورؐ کا یہ ارشاد ہے کہ اللہ کا قرض ادائیگی کے بہت لائق ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خدا کا قرض ادا کئے جانے کا اولین استحقاق رکھتا ہے۔

(۲) حقوقِ خداوندی کے قوی ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ان حقوق کا مطالبہ کرنا خدا کا کام ہے۔ مگر دراصل یہ فقراء و مساکین کے حقوق ہیں۔ اس اعتبار سے گویا یہ بھی بندوں کے حقوق میں شامل ہیں۔ اگرچہ ان کی ادائیگی کا مطالبہ ذاتِ باری تعالیٰ کرتی ہے۔

جب ان دو امور کی اساس پر خدا کا حق قوی ہُوا تو یہ بھی حقوق العباد کے مساوی ٹھہرا۔ لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے سے مقدم موخر نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ دونوں کی حیثیت مساوی ہے۔

۵۶۸۔ حنابلہ کا طرزِ فکر و نظر:۔ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حقوقِ خداوندی کو ترکہ میں وہی حیثیت حاصل ہے۔ جو لوگوں کے ان عام قرضوں کی ہوتی ہے۔ جن کا تعلق کسی معین مال سے نہیں ہوتا۔ بجز اس کے کہ وہ اصل مال موجود ہو۔ جس کے ساتھ قرض وابستہ ہے۔ اگر ترکہ سے ان تمام قرضوں کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو دوسرے قرضوں کا لحاظ کرتے ہوئے ہر قرض کے لئے ایک خاص حصہ مقرر ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ حنابلہ کے یہاں وہ قرض مقدم ہے جس کا تعلق ایک متعین مال سے ہو اگر وہ قرض جو حقوقِ خداوندی سے متعلق ہے مطلق ہو۔ اور کسی خاص مال سے متعلق نہ ہو۔ تو وہ عام قرضوں کی طرح ہوگا۔

اس بیان سے یہ بات ہوتی ہے۔ کہ حقوقِ خداوندی جس مال میں واجب ہوں اگر وہ موجود ہو تو یہ اس کے ساتھ وابستہ ہوں گے۔ اس صورت میں یہ عام قرض کی طرح نہ ہوں گے۔ اور نہ ان حقوق العباد کی طرح ہوں گے جو بلا قید ہوتے ہیں۔ بلکہ اس قرض کی مانند ہوں گے۔ جو عینِ ترکہ سے متعلق ہو۔ اس لئے کہ جو مال موجود ہے اس کا یہ جزو ہیں۔ بلکہ بالفعل ترکہ کا ایک جزو ہونے کے اعتبار سے یہ اس قرض سے بھی قوی تر ہیں جو ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔

۵۶۹۔ نظریۂ ابن حزم کی تشریح و توضیح:۔ یہ ائمہ کرام کے افکار و نظریات تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ان سب کے خلاف ہیں۔ وہ حقوق اللہ کو علی الاطلاق حقوق العباد پر ترجیح دیتے ہیں قطع نظر اس سے کہ جس مال کے ساتھ حق کا تعلق ہے وہ عند الوفات قائم ہو یا تباہ ہو چکا ہو۔ یا کم کر دیا گیا ہو۔ اور ہلاکتِ مال کے باعث وجوب اداء کا تعلق اب کسی چیز کے بجائے صرف ذمہ سے وابستہ ہو گیا ہو۔ جملہ احوال میں ابن حزم ابتداء انہی امور سے کرتے ہیں۔ جن میں میت سے تغافل شعاری ہوئی ہو۔ مثلاً زکوٰۃ۔ کفارہ۔ نذر اور حج وغیرہ اگر مال سے ان سب کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو بقدر حصہ ترکہ سے ان کو ادا کیا جائے گا ان جملہ احکام کا مبنیٰ یہ صریح حدیث

ہے۔

"دَینُ اللہِ احقُّ بالقضاء" (خدا کا قرض ادا کئے جانے کا بہت حق رکھتا ہے)

ابن حزم اس حدیث کو تاویل نہیں کرتے بلکہ اس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہیں۔

۵۷۰- افکارِ ائمہ پر نقد و نظر:- ابن حزم کا مسلک و منہج مسئلہ زیرِ نظر میں چونکہ جمیع ائمہ سے مختلف ہے اس لئے وہ ان کے اقوال پر نقد و تبصرہ کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور مالک کو خصوصی تنقید کی آماجگاہ بناتے ہیں امام شافعی کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔ امام ابوحنیفہ پر انہوں نے امام مالک کے مقابلہ میں ہلکی تنقید کی ہے۔ کیونکہ وہ سمجھتے ہیں امام ابوحنیفہ قیاسِ مطرد کی پیروی کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ خطا ہے امام مالک کے نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جہاں تک امام مالک کے قول کا تعلق ہے وہ فساد و تناقض میں سب سے بڑھا ہوا ہے۔ آپ نے بعض فرائض کو تو بعض پر مقدم کیا ہی تھا۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ نوافل کو بھی فرائض کے مقابلہ میں ترجیح دی (یعنی یہ کہا کہ وصیت بالعتق کی تعمیل اداء زکوٰۃ سے قبل ہونی چاہیئے) اور لطف یہ ہے کہ ان کے یہاں سرے سے کوئی دلیل موجود ہی نہیں اور نہ کسی نے خدا کی مخلوقات میں سے آج تک ایسی بات کہی"

ہم ایسے تیز و تند لہجہ میں امام مالک پر تنقید کرنے اور اس کے نقل کرنے پر ابن حزم کے لئے اور خود اپنے لئے بارگاہِ ایزدی سے معافی کے خواستگار ہیں ہم امام مالک کے قول کی توجیہ میں یہ بات کہتے ہیں کہ وہ مسئلہ زیرِ نظر میں تعلیلِ احکام اور ان کی غرض و غایت معلوم کرنے کے طریقہ پر چلتے ہیں۔ ایک شخص جب اپنے مال میں سے غلام آزاد کرنے کی وصیت کر جائے۔ تو اس کی موت کے بعد یہ غلام آزاد ہو جاتا ہے اور ترکہ میں کسی طرح بھی شمار نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع غلام آزاد کرنے کی ترغیب دیتے۔ اور اس پر کوئی پابندی نہیں عائد کرتے۔ اندریں صورت اگر امام مالک غلام آزاد کرنے کو ایک نفلی عبادت ہونے کے باوجود زکوٰۃ سے مقدم کرتے ہیں۔ تو ان کا یہ طرزِ فکر روحِ اسلام کی ترجمانی کرتا ہے۔ لہٰذا نہ تو ان کا یہ نظریہ اسلام سے بیگانہ ہے۔ اور نہ فقہی احکام سے متصادم ہے۔

۵۷۱۔ امام مالک پر ابن حزم کے اعتراضات:۔

ابن حزم اپنا نقطۂ نظر اور دیگر فقہاء کے نظریات بیان کرنے کے بعد یہ اعتراض وارد کرتے ہیں۔ کہ ہمارے مسلک کی آڑ لے کر اگر کوئی شخص اپنے ورثاء کو محروم کرنا چاہیے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور وہ یوں کہ کہے میت کے ذمہ میت سے دینی حقوق مثلاً زکوٰۃ۔ کفارہ۔ حج اور نذریں وغیرہ واجب الادا ہیں۔ اس طرح اس کے وارث محروم ہو کر رہ جائیں گے۔ بلکہ میت کا قرض بھی ادا نہیں ہو سکے گا۔

ابن حزم اعتراض کی یوں توجیہ کرتے ہیں۔

"اگر کوئی معترض یوں کہے کہ تمہارے نظریہ پر عمل کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی شخص اپنے ورثاء کو محروم کر دے اور وہ یوں کہ پہلے دانستہ فرائض کی ادائیگی میں قاصر رہے۔ عندالموت ان کی وصیت کر دے اور اپنا مال تکمیلِ فرائض میں صرف کرے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اگر وہ دانستہ ایسا کرتا ہے تو گنہ گار ہو گا اور خدا کی نافرمانی اس سے ساقط نہ ہو گی۔ کیونکہ خدا نے اس طرح اپنے احکام ضائع کرنے کا حکم نہیں دیا۔

پھر ہم ان سے کہیں گے کہ تم نے اپنی ذات کے خلاف اس دلیل کو کیوں نہ استعمال کیا۔ تمہارا قول ہے کہ لوگوں کا قرض راس المال سے ادا کیا جاتا ہے ہم تم سے کہیں گے کہ تمہارے قول کی بنا پر اگر کوئی شخص اپنے ورثاء کو محروم کرنا چاہیے تو کر سکتا ہے۔ بایں طور کہ دورانِ صحت ان کے قرض کا اقرار کرے جس سے اس کا سارا مال قرض کی لپیٹ میں آ جائے۔ بعد از موت اس کے مال سے اس کا قرض ادا کر دیا جائے گا۔ اور وارث محروم رہ جائیں گے ہم ان سے یہ بھی کہیں گے کہ تمہارے قول کی بنا پر حقوقِ خداوندی اور اہل صدقہ کے حقوق کا ابطال ہوتا ہے۔ ان کے اعتراض کے فاسد ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اس کے تسلیم کرنے سے خدا کے اوامر و فرائض کا بطلان لازم آتا ہے [1]"

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۳۴۰

۵۷۷۔ نظریۂ ابن حزم پر ایک نظر:۔ ابن حزم نے یہ اعتراض خود ہی اپنے نظریہ پر وارد کیا تھا۔ انہوں نے اس کا جو جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ۔

اول :۔ جو شخص دانستہ حقوق اللہ کو ضائع کرتا ہے۔ وہ خدا کی معصیت کا ارتکاب کرتا ہے۔ لہٰذا گنہ گار ہوگا۔ اس معصیت کاری سے اللہ و رسول کے احکام و اوامر کا بیکار اور مہمل ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ فرمایا گیا ہے۔ خدا کا قرض احق بالوفا ہے۔

دوم :۔ اس کا دوسرا جواب یہ ہے۔ کہ اس قاعدہ پر عمل نہ کرنے سے اہل صدقات کے حقوق کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔ اگرچہ حقوقِ خداوندی کو مقدم کرنے سے کسی حد تک بعض وارثوں کو قدرے نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس حقوق اللہ کو موخر کرنے کا دائمی نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ اہل صدقات محروم ہو کر رہ جائیں گے۔ ایک حق کو دوسرے حق کے مقابلہ میں جو ترجیح بھی حاصل ہوتی ہے۔ وہ نص کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور یہ شارع کی نص ہی کا مفہوم ہے۔ کہ حقوق اللہ نگہداشت کا اولین استحقاق رکھتے ہیں۔

ابن حزم کے یہ دونوں جواب فی الجملہ معقول ہیں۔ البتہ یہ جوابات انہوں نے اس مفروضہ کی بنا پر دیئے ہیں کہ متوفی شخص نے اپنے دینی واجبات کے ادا کرنے میں تغافل شعاری سے کام لیا تھا۔ مگر یہاں ایک اور مفروضہ کا بھی احتمال ہے اور وہ یہ کہ ہو سکتا ہے اس نے قرض خواہوں کو زک پہنچانے کے لئے اپنے دینی واجبات کے ادا کرنے میں کوتاہی کی ہو۔ کہ قرض خواہ قرض وصول نہ کر سکیں۔ یا اس کا مقصد ورثاء کو دق کرنا ہو۔ کہ وہ دو تہائی ترکہ میں سے اپنے حقوق نہ لے سکیں اس فرضیت کی بنا پر ابن حزم کے دونوں جواب درست نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ دینی واجبات سے تغافل شعاری گناہ کی موجب نہیں۔ بلکہ بندوں کے دنیوی حقوق ضائع کرنا گناہ کا باعث ہے۔ مزید برآں خدا کا حق قبل ازیں پورا کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا حقوق اللہ اور حقوق العباد کے درمیان کوئی تفاضل نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ خدا کا حق ادا کیا جا چکا ہے اور بندے کے حق کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ابن حزم کی عقل و منطق کے مطابق اس مفروضہ کا جواب یہ ہے کہ یہ سد الذرائع کے قاعدہ پر مبنی ہے جسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ وہ

صرف نص سے احتجاج کرتے ہیں یا اس اجماع سے جو مبنی بر نصوص ہو۔ ابن حزم کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ حقوق خداوندی ترکہ میں قرض خواہوں اصحاب وصایا اور ورثاء کے حقوق سے مقدم ہوں گے۔

۶۵- ورثاء میں ترکہ کی تقسیم

۵۷۳- ذوی الارحام کی عدم توریث:- علماء کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ فقہاء کے مابین میراث کے مسائل میں صرف جزوی سا اختلاف پایا جاتا ہے۔ البتہ شیعہ امامیہ اہل سنت سے جوہری و بنیادی اختلاف رکھتے ہیں۔ شیعہ امامیہ میت کی اولاد کی موجودگی میں اس کے بھائیوں اور چچوں کو وارث قرار نہیں دیتے۔ اگرچہ میت کے فروع ذوی الارحام میں سے ہوں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ تقسیم میراث میں ابن حزم نے چند جوہری مسائل میں فقہائے اربعہ سے اختلاف کیا ہے بعض مسائل میں انہوں نے فقہائے اربعہ سے وہ اقوال لے لئے جو قیاس سے خالی مگر ظواہر نصوص سے ہم آہنگ تھے آپ شوافع اور مالکیہ کی طرح ذوی الارحام کو وارث تصور نہیں کرتے۔ متقدمین مالکیہ اور شافعیہ ان کی توریث کے قائل نہیں۔ مگر چوتھی صدی ہجری میں متاخرین نے فساد بیت المال کی وجہ سے مجبوراً ذوی الارحام کی توریث کا نظریہ اختیار کیا۔ اور اس ضمن میں امام ابوحنیفہ اور احمد کی پیروی اختیار کی جو ذوی الارحام کو وارث ٹھہراتے ہیں۔

اسی طرح ابن حزم امام شافعی کی طرح ردّ کے بھی قائل نہیں۔ کیونکہ امام شافعی کی رائے میں یہ زیادت علی النص ہے اس لئے کہ قرآن کریم بیٹی کو نصف دلاتا ہے اگر رد کی بنا پر بیٹی نصف لے لے تو یہ زیادت علی النص ہو گی۔ ابن حزم نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ یہ نص سے میل کھاتا ہے۔ اور وہ کوئی ایسا حکم صادر نہیں کرتے جو نصوص میں مذکور نہ ہو۔

ابن حزم اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے ہمنوا ہیں کہ دادا بہن بھائیوں کو حصہ لینے سے

روک دیتا ہے۔ کیونکہ باپ کی عدم موجودگی میں امام ابوحنیفہ دادا کو بمنزلہ والد تصور کرتے ہیں۔

۵۷۴۔ اختلافی مسائل:- ابن حزم ان مسائل میں بعض ائمہ کے ہمنوا ہیں۔ وہ اکثر مسائل توریث میں دوسرے ائمہ کے ساتھ متفق ہیں۔ مگر مختلف مسائل میں ان سے اختلاف بھی رکھتے ہیں۔ ہم اختلافی مسائل میں سے صرف چار کا انتخاب کرتے ہیں۔ جن کو ہم بکمالِ اختصار بیان کریں گے۔ اور طوالت سے امکانی حد تک اجتناب کریں گے وہ متنازعہ مسائل یہ ہیں :-

(۱) مسئلہ غرادیہ (۲) دادی کی میراث

(۳) مسئلہ عول (۴) اقارب اور تہائی کا وجوب۔

ہر وارث اپنے حصہ میں سے حسب مرضی جو چاہے ان کو دے دے۔

۵۷۵۔ مسئلہ غرادیہ:- اس امر پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب زوجین میں سے ایک اور والد اور والدہ وارث ہو رہے ہوں۔ بھائی بہنوں میں سے کوئی وارث نہ ہو۔ اولاد بھی موجود نہ ہو۔ اندریں صورت خاوند بیوی میں سے جو موجود ہوگا وہ اپنا حصہ لے گا۔ اس کے بعد جو باقی بچے گا والدہ اس کا ایک تہائی لے گی اور باقی والد لے گا۔ اس مسئلہ میں فقہاء کا اعتماد تین امور پر ہے۔

(۱) فتاوی صحابہ

(۲) اگر والدہ سارے ترکہ کا ایک تہائی لے لے تو وہ خاوند کی موجودگی کی صورت میں باپ سے زیادہ حصہ لے گی۔ کیونکہ والد باقی ماندہ سارا مال لے گا۔ خاوند نصف لے گا اور ماں ایک تہائی لے گی۔ لہذا والد کا حصہ والدہ سے نصف ہوگا۔ حالانکہ احکام میراث میں ایسا کبھی نہیں دیکھا گیا کہ مرد و عورت ایک ہی درجہ میں ہوں اور عورت مرد سے دگنا لے رہی ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَّوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (اگر میت کی اولاد نہ ہو اور والدین اس کا ورثہ لے رہے ہوں تو اس کی والدہ کو ایک تہائی ورثہ ملے گا)

اس آیت کریمہ میں مرد و عورت کے حصص کی تعیین کر دی گئی ہے۔ ماں کے لئے ایک ثلث مقرر کیا گیا اور باپ کے لئے دو ثلث اس تحدید تقاضا ہے کہ بہن بھائیوں اور اولاد کے نہ ہونے کی صورت میں والدہ والد سے نصف حصہ لے گی۔ اس مسئلہ کو شہرت کی بنا پر الغرادیہ کہتے ہیں۔ یہ ائمہ اربعہ کا زاویۂ نگاہ تھا

۵۷۶ مسئلہ غرادیہ میں ابن حزم کا نقطۂ نگاہ:- ابن حزم ظواہر نصوص سے استدلال کرتے اور والدہ کو سارے ترکہ کا ثلث دلاتے ہیں۔ خواہ کسی صورت میں یہ والد کے حصہ سے بھی بڑھ جائے وہ ظواہر نصوص سے احتجاج کرتے ہیں اور علل کو نہیں دیکھتے۔

فرماتے ہیں۔

"اگر میت نے خاوند اور والدین چھوڑے ہوں۔ یا ایک عورت فوت ہو جائے اور اس کا خاوند اور والدین زندہ ہوں۔ تو خاوند کو نصف ملے گا۔ زوجہ کو چوتھائی اور ماں کو تمام ترکہ کا ایک تہائی اور بیٹے سے ایک تہائی اور تہائی کا $\frac{1}{2}$ یعنی جو باقی بچ رہے اور وہ $\frac{5}{12}$ ہے [1]"

حضرت عبد اللہ بن عباس حضرت علی اور معاذ بن جبل سے یہی روایت منقول ہے۔ ابن حزم اس آیت سے احتجاج کرتے ہیں "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" نص کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ والدہ کو ثلث ملے گا ابن حزم اس نص کو حجت تصور کرتے ہیں۔ جب کہ ائمہ اربعہ اس سے احتجاج نہیں کرتے۔ ائمہ اربعہ یہ کہتے ہیں کہ والدہ کے ثلث لینے کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ وہ والد سے دگنا لے گی۔ ابن حزم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرماتے ہیں۔

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کا قول حجت نہیں۔ والدہ کے والد سے زیادہ حصہ لینے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ نبی کریم سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آنحضور سے سوال کیا کہ کون حسن سلوک کا زیادہ

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۲۶۰

استحقاق رکھتا ہے ؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے کہا پھر کون ؟ آپ نے تیری ماں! اس نے پھر پوچھا اور کون ؟ آپ نے فرمایا تیری ماں - اس نے چوتھی مرتبہ کہا پھر کون ؟ آپ نے فرمایا تیرا باپ - اس حدیث میں نبی کریم نے والدہ کو والد کے مقابلہ میں ترجیح دی - اور زیادہ حسن سلوک کی نصیحت فرمائی - ہمارا اور دیگر فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب میت کی اولاد موجود ہو تو والد اور والدہ تقسیم میراث میں مساوی ہوں گے -

قرآن میں فرمایا -

"فَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ" (والدین میں سے ہر ایک کو ⅙ ملے گا)

جب نص سے ثابت ہوتا ہو کہ والدہ زیادہ حصہ لے تو فقہاء کیونکر روک سکتے ہیں [1] "

۵۷۷ - دادی کی میراث :- اس مسئلہ پر تمام کا اتفاق ہے کہ دادی ⅙ سے زیادہ ورثہ نہیں پائے گی - اگر دادیاں متعدد ہوں تو وہ سب ⅙ میں شریک ہوں گی اور اگر ایک ہو تو وہ تنہا یہ حصہ لے گی - مسئلہ زیر نظر میں فقہاء کا اعتماد مغیرہ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث پر ہے کہ انہوں نے دادی کو چھٹا حصہ دیا - حضرت عمر اور متعدد صحابہ بھی یہ کہتے ہیں کہ ایک سے زیادہ دادیاں ⅙ میں شریک ہونگی - یہ ائمہ اربعہ کا نقطہ نظر ہے جس میں وہ سب یک زبان ہیں - ابن حزم اس کے خلاف ہیں - جب والدہ بقید حیات نہ ہو تو ابن حزم دادی کو والدہ قرار دیتے ہیں - اور اسے اسی طرح وارث تصور کرتے ہیں - جیسے دادی کی عدم موجودگی کے وقت ماں کو وارث ٹھہراتے ہیں - جب اولاد یا بھائی وارث ہوں تو ابن حزم اسے چھٹا حصہ دلاتے ہیں - بھائی بہنوں اور اولاد کی عدم موجودگی کی صورت میں اسے ترکہ کا ایک تہائی ملے گا -

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں -

"جب میت کی ماں نہ ہو تو دادی کو وہاں ایک تہائی حصہ ملے گا جہاں ماں کو یہ حصہ ملتا ہے - جہاں ماں کو ⅙ ملتا ہے وہاں دادی کو بھی یہی ملے گا - بشرطیکہ

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۲۶۱

میت کی ماں نہ ہو۔ جب میت کا باپ یعنی دادی کا بیٹا زندہ ہو تو دادی اسی طرح وارث ہوگی جیسے اس کی وفات کی صورت میں۔ جب ماں یا کوئی زیادہ قریبی دادی نہ ہو تو ہر جدّہ وارث ہوگی۔ اگر دادیاں درجہ میں مساوی ہوں تو میراث مذکور میں باہم شریک ہوں گی[1]"

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ماں کی عدم موجودگی کی صورت میں ہی دادی کو وارث قرار نہیں دیتے۔ بلکہ تمام صورتوں میں اسے ماں کی طرح سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ میت کا باپ بھی ابن حزم کے نزدیک اسے وارث ہونے سے مانع نہیں حالانکہ اسی کی بنا پر وہ ورثہ پا رہی ہے اگر میت کا باپ اور ماں، باپ اور خاوند موجود ہوں تو بیوی نصف لے گی۔ باپ کی ماں سارے ترکہ کا ثلث لے گی۔ اور باپ باقیماندہ یعنی ⅙ لے گا۔ یعنی ماں سے نصف لے گا اگرچہ میت سے والدہ کا تعلق اسی کے توسط سے ہے۔

ابن حزم اتباعِ نصوص کے زعم میں اس قاعدہ کی پرواہ نہیں کرتے کہ جس شخص کا تعلق میت سے کسی وارث کے ذریعہ سے ہو۔ تو اس وارث کی موجودگی میں وہ ورثہ نہیں پا سکتا۔ جدات کو میراث سے روکنے والی صرف ماں ہے۔ ابن حزم نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ جو نصوص ماں کی توریث کے بارے میں وارد ہوئی ہیں ان سب کا اطلاق دادی پر ہوتا ہے۔ اس کے دلائل ذکر کرتے ہوئے ابن حزم فرماتے ہیں۔

"اس کی دلیل یہ آیت ہے۔

"فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ"

نیز فرمایا۔

"كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ"

اس آیت میں حضرت آدم اور حوّا کو والدین کیا گیا ہے۔ یہ قرآن کی نصّ ہے۔ بعض لوگوں نے یہاں دروغ گوئی کی جسارت کی ہے اور اس بات پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے کہ دادی کو ⅙ ملتا ہے یہ عظیم جسارت ہے۔ پھر ابن عباس کی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ ماں کی عدم موجودگی کی صورت میں دادی بمنزلۂ والدہ ہوتی ہے[2]

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۲۷۲

[2] حوالہ مذکور

۵۷۸۔ عَول:۔ اہل فرائض کی اصطلاح میں عول کے معنیٰ یہ ہیں کہ حصص کی تعداد اصل مسئلہ سے بڑھ جائے۔ اور وہ یوں کہ اصحاب فرائض چند حصص کے مستحق ہوں جن کا مجموعہ عددِ صحیح سے بڑھ جاتا ہو۔ مثلاً ایک عورت فوت ہو جائے اور اس کے بعد اس کا خاوند حقیقی بہن اور والدہ موجود ہوں۔ اندریں صورت خاوند بنص قرآنی نصف لے گا۔ حقیقی بہن بھی نصف حقدار ہوگی اور ماں متروکہ مال کا $\frac{1}{3}$ لے گی۔ بلا شبہ $\frac{1}{2}+\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$ کا مجموعہ ایک صحیح عدد سے زائد ہے۔

اس صورت میں اصل مسئلہ ۶ کے عدد سے بنتا ہے اس میں سے ۳ خاوند لے گا۔ بہن بھی تین لے گی۔ ماں ۲ لے گی۔ ان کا مجموعہ (۳ + ۳ + ۲ = ۸) آٹھ ہو جائے گا۔ اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ ورثاء کے حصص اصل مسئلہ یعنی ۶ سے بڑھ گئے۔ اسی کو عول کہتے ہیں۔ اندریں مسئلہ ائمہ اربعہ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے۔ کہ ورثا اپنا اپنا حصہ پورا نہیں لیں گے۔ بلکہ اس اضافہ کے حساب سے ان کے حصہ میں کمی کر دی جائے گی۔ نقصان میں تمام ورثاء کو شریک کرنے کے لئے ائمہ نے عول کے طریقہ کا استخراج کیا۔ صورت مذکورہ میں اصل مسئلہ ۶ سے بنتا تھا۔ اب بصورتِ عول ترکہ ۸ حِصص کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر ترکہ ۷۲ روپیہ ہو تو وہ ۶ حِصص کے بجائے ۸ حصص کی بنا پر تقسیم کیا جائے گا۔ اس میں سے خاوند کو ۳×۹ = ۲۷ ماں کو ۲×۹ = ۱۸ اور بہن کو ۳×۹ = ۲۷ ملیں گے۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس اضافہ کے لحاظ سے ہر وارث کا حصہ کم کر دیا گیا ہے اور کسی وارث کو بھی نہ نقصان پہنچا نہ اس کے حصہ سے زیادہ ملا۔

۵۷۹۔ مسئلہ عَول اور ابن حزم:۔ یہ ائمہ اربعہ کی رائے تھی۔ اس صورت میں جب کہ ورثاء کے حِصص صورت مسئلہ سے بڑھ جائیں یعنی وہ کسریں جو اصحاب الفروض کے حِصص پر دلالت کرتی ہوں۔ ایک عددِ صحیح سے بڑھ جائیں۔ ایک لحاظ سے اس کی اساس اقوالِ صحابہ پر رکھی گئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک صاحبِ حق کے مقابلہ میں ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ مفاضلہ نہ کسی نص سے ثابت ہوتا ہے نہ قیاس سے۔ ایک صاحبِ حق کو اگر زیادہ دے دیا جائے تو دوسرے کو کم دینے کی کوئی دلیل نہ ہو گی۔ لہٰذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ سب اصحاب فرائض کو اس اضافہ کے پیش نظر کم حصہ دیا جائے۔

بخلاف ازیں ابن حزم عول کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اسے بے بنیاد قرار دیتے ہیں لکھتے ہیں۔

"تقسیم میراث میں عول نہیں ہے۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں تقسیم میراث میں عول کی کوئی دلیل نہیں۔ عتبہ بن مسعود فرماتے ہیں جس ذاتِ خداوندی نے وادیٔ عالج کی ریت کے ذرات تک گن رکھے ہیں۔ اس نے مال میں ½ + ½ + ⅓ کیونکر کر دیا۔ اس نے تو صرف یونہی کیا ہے کہ دو نصف ہوں گے جن سے مل کر ایک عدد کامل بنتا ہے یا تین ثلث یا چار ربع ان سے بھی پورا ایک عدد بن جاتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ عدد صحیح دو نصف اور ثلث ہو۔ لہٰذا ایک عددِ صحیح دو نصف یا تین ثلث یا چار ربع ہوگا۔ اور دو ثلث اور دو نصف نہیں ہو سکتا"۔

ابن عباس کا مقصد اس سے یہ واضح کرنا ہے کہ جس ذاتِ خداوندی نے فرائض کو تقسیم کیا۔ وہ اس بات سے آگاہ ہے کہ ایک عدد دو نصف تین ثلث اور چار ربع سے زائد نہیں ہو سکتا۔ جب اس نے فرائض کو مشروع کیا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اصحابِ فرائض تین ہوں۔ بنابریں ابن عباس بعض اصحابِ فروض کو ساقط کر دیتے یا ان کے حصہ کو کم کر دیتے ہیں تاکہ ان کے حصہ جات عددِ صحیح سے بڑھ نہ جائیں۔

۵۸۰۔ ابن حزم کے دلائل:۔ متذکرۃ الصدر بیان اس بات کا شاہدِ عدل ہے کہ ابن حزم حضرت ابن عباس کے قول سے احتجاج کرتے ہیں۔ ابن عباس کا یہ قول دو امور پر مبنی ہے۔

اول:۔ امر اول یہ ہے کہ بعض فرائض دوسروں کے مقابلہ میں اقویٰ ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فرائض کو ساقط کر سکتے ہیں اور بعض کو نہیں۔ بلاشبہ قابل سقوط فرائض کے مقابلہ میں غیر قابل سقوط قابل ترجیح ہوں گے۔ کیونکہ یہ اپنی قوت کی وجہ ہی سے ثابت رہے ہیں۔ بنابریں جس امر پر عول کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ وہ دھڑام سے گر جاتی ہے۔ عول کا مبنیٰ یہ تھا کہ فرائض مساوی ہیں۔ لہٰذا یہ معلوم نہیں کہ کسے کم کیا جائے اور کسے باقی رکھا جائے۔

دوم:۔ دوسری بات یہ ہے کہ زیادت فرائض کو عصبات کی حالت پر قیاس کیا

جائے ۔ عصبہ بالغیر ہونے کی صورت میں صاحبِ فرض عورت اس حصہ سے کم لے گی ۔ جب کہ وہ شخص موجود نہ ہوتا جو اسے عصبہ بنا رہا ہے ۔ جن مسائل میں فرائض کے درمیان تعارض پیدا ہوتا ہے ۔ اگر بعض اصحابِ فروض پر ان اقارب کا اضافہ کر دیا جائے جو اس کی وجہ سے عصبہ بن جاتے ہیں ۔ تو کوئی تنازعہ بالکل باقی ہی نہیں رہتا ۔ مثلاً میت کے ورثاء جب والدہ خاوند اور حقیقی بہنیں ہوں اگر اس مسئلہ میں حقیقی بھائی کو بھی شامل کر دیا جائے ۔ تو فرائض میں کوئی تنازعہ باقی نہیں رہتا ۔ کیونکہ اندریں صورت والدہ ⅙ لے گی ۔ خاوند نصف اور حقیقی بہن بھائی باقی ماندہ مال ۔ بنا بر استقراء معلوم ہوتا ہے ۔ کہ جس مسئلہ میں بھی حصص بڑھ جائیں وہاں کوئی ایسا صاحبِ فرض ضرور ہوگا جو عصبہ بالغیر بن سکے گا ۔ بنا بریں اسے یوں فرض کیا جائے گا ۔ جیسے کوئی اور صاحبِ حق موجود ہو ۔ چنانچہ وہ صاحبِ فرض جو فرائض میں تصادم پیدا ہونے کے وقت کسی کو عصبہ بنا سکتا ہے ۔ جو باقی ماندہ مال ہوگا وہ لے گا ۔ اگر مال باقی نہ بچا ہو تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا ۔

۵۸۱ ۔ مسئلہ عول اور حضرت ابن عباس :- ابن عباس ہر اس صاحبِ فرض کا حصہ ساقط کر دیتے ہیں جس کا عصبہ ہونا ممکن ہو ۔ وہ اسے عصبہ فرض کرتے ہیں اس کا حکم یہ ہے کہ فرائض کے متصادم ہونے کے وقت وہ باقی ماندہ مال لے گا ۔ زُفر بن اوس نے جب ابن عباس سے پوچھا کہ عول کے مسئلہ کو سب سے پہلے کس نے ایجاد کیا تو انہوں نے اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ۔ حضرت عمر بن خطاب ہے آپ کے عہد میں جب وراثت کے حصص مل جل گئے اور ایک دوسرے سے ٹکرانے لگے ۔ آپ بڑے متقی آدمی تھے ۔ فرمانے لگے میں نہیں جانتا کسے مقدم کردوں اور کسے مؤخر ۔ میرے نزدیک کھلی کھلی بات یہ ہے کہ میں یہ مال تمہارے حصص کے مطابق تقسیم کروں اور اس میں عول کو داخل کر دوں ۔ ابن عباس نے فرمایا اگر حضرت عمر ان اہل فرائض کو مقدم کرتے جنہیں خدا نے مقدم کیا ہے ۔ تو عول کی ضرورت پیش نہ آتی ۔ زفر نے پوچھا خدا نے کسے مقدم کیا ہے ؟ ابن عباس نے کہا ۔ خدا نے جس فریضہ کو بھی ساقط کیا ہے اسے دوسرا فریضہ دے دیا ہے یہ تو مقدم ہوا اور مؤخر وہ حصہ ہے کہ جب وہ ادا نہ کیا جائے اور اپنی جگہ سے زائل ہو جائے تو اسے وہی ملے گا جو باقی بچا ہو[1]

---

[1] المحلی ج ۹ ص ۲۶۴

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ابن عباس کی رائے میں جب فرائض متصادم ہوں ان میں کچھ ایسے لوگ بھی ہوں جو عصبہ بالغیر بن سکتے ہوں تو انہیں ساقط کر دیا جائے گا اور وہ باقی ماندہ مال لیں گے بشرطیکہ کوئی شخص انہیں عصبہ بنا دے۔ ابن شہاب زہری نے بھی اس کی تائید کی ہے۔

فرماتے ہیں:

"اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ابن عباس سے پہلے ایک امام عادل (حضرت عمر) گذر چکے تھے انہوں نے اپنا حکم جاری کر دیا تھا اور آپ بڑے متقی بھی تھے۔ تو ابن عباس سے وہ صاحب علم کبھی اختلاف نہ کرتے۔"

۵۸۲- قولِ ابن عباس کی ترجیح کے اسباب و وجوہ:

ابن حزم نے مسئلہ زیر تبصرہ میں ابن عباس کی رائے پر عمل کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ انہوں نے کس چیز پر اعتماد کیا؟ کیا نص پر یا اجماع پر؟ ابن حزم کے نزدیک دلیل صرف نص ہوتی ہے۔ قولِ صحابی ان کے یہاں حجت نہیں۔ پھر اس کا کیا جواز کہ انہوں نے حضرت عمر ایسے امام کے مسلک کے خلاف ابن عباس کے نظریہ پر عمل کیا؟

ابن حزم خود قولِ ابن عباس کی وجہ ترجیح ذکر کرتے ہیں۔

"ہر عقل مند شخص اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میراث میں ان حصص کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا۔ جن کو مال نہ سما سکتا ہو۔ ہمارے پاس تین زبردست دلائل موجود ہیں۔ جن سے حضرت ابن عباس کے قول کی صحت معلوم ہوتی ہے۔

اولاً: دلیلِ اول ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ جو اقارب اپنے حصص سے کبھی محروم نہیں کئے جاتے ان رشتہ داروں سے مقدم ہوں گے۔ جو اپنے حصہ سے محروم ہو کر بعض اوقات صرف بچا کھچا مال لیتے ہیں۔

دوم: عقلِ انسانی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جو اقارب ہر حال میں وارث ہوتے ہیں اور جب وہ اور میت آزاد اور ایک ہی دین پر ہوں تو کوئی رشتہ دار ان کو ورثہ پانے سے روک نہیں سکتا۔ ایسے ورثا ان اصحاب الفروض کے مقابلہ میں

مقدم ہوں گے۔ جو کبھی ورثہ پاتے اور کبھی نہیں پاتے۔ اس لئے کہ جو رشتہ دار ہر حال میں وارث ہوتا ہو اسے ورثہ سے محروم کرنا ناروا ہے۔ بخلاف ازیں جو رشتہ دار کبھی وارث ہوتا اور کبھی نہیں ہوتا۔ عقل و بداہت کا تقاضا ہے کہ وہ دوسروں کے بعد وارث ہو گا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ والدین اور زوجین ہر حال میں وارث ہوتے ہیں اس کے مقابلہ میں بہنیں کبھی وارث ہوتی ہیں کبھی نہیں ہوتیں۔ اسی طرح بیٹیاں گاہے دوسروں کے بعد وارث ہوتی ہیں

سوم:۔ صحت قولِ ابن عباس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ ہم مذکورہ اقارب کے بارے میں غور و فکر سے کام لیں گے۔ اگر معلوم ہوا کہ مال میں تمام حصص ادا کرنے کی گنجائش موجود ہے تو ہمیں یقین حاصل ہو جائے گا کہ خداوند تعالیٰ نے انہیں ورثہ دلانا چاہا ہے اور اگر مال میں اتنی وسعت نہ ہوئی تو ہم سب رشتہ داروں پر ایک ایک کرکے غور کریں گے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم ہو گا کہ تمام اہل اسلام قطعی طور پر اس کو حصہ نہ دلانے پر متفق ہیں، تو ہمیں یقین ہو جائے گا کہ قرآن میں اس حصہ کا مذکور ہی نہیں۔ اندریں صورت ہم اسے کچھ نہیں دیں گے۔ جس پر اتفاق ہو چکا ہو۔ اگر کسی چیز پر بھی اتفاق نہ ہوا ہو تو ہم اسے کچھ بھی نہیں دیں گے۔ کیونکہ اس بات کی صحت ثابت ہو چکی ہے کہ نصوصِ قرآنیہ میں اس کا حصہ مذکور نہیں۔

جس رشتہ دار کے بارے میں اہل اسلام کے یہاں اختلاف ہو۔ ایک فریق کہتا ہو کہ اسے وہی ملے گا جو قرآن میں مذکور ہے۔ دوسرے کا خیال ہے کہ قرآن میں مقررہ حصہ میں سے کچھ حصہ اسے ملے گا تو اس کے بارے میں نصوصِ قرآنی کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا۔ جو شخص نصوص کی خلاف ورزی کرتا ہو۔ اس کا قول ناقابلِ التفات ہو گا کیونکہ وہ اپنے دعویٰ کے اثبات میں دلیل پیش کرنے سے قاصر رہا۔ یہ ہے مسئلہ کی پوری پوری وضاحت و صراحت۔ ان تفصیلات سے کوئی مسئلہ بھی خارج نہیں رہا[1]"

۵۸۴۔ قولِ ابن حزم پر نقد و نظر:۔ مسئلہ زیر تبصرہ پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے قاری پر یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے

---

[1] المحلیٰ ج ۹ ص ۲۶۶

کہ ابن حزم اس مسئلہ میں بھی اپنے مسلک و منہج کی حدود و قیود سے باہر نہیں نکلتے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ نص اجماع اور دلیل کی پیروی کرتے ہیں۔ چونکہ مسئلہ زیر بحث میں نہ کوئی نص ہے نہ اجماع اور نہ وہ جسے ابن حزم دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لہذا وہ قیاس کرتے ہیں ان کی توجیہات اقرب الی القیاس ہیں وہ ان اصحاب الفروض کے حال کو جن کے فرائض نصوص میں مذکور ہیں اس حالت پر قیاس کرتے ہیں جب ان کے ساتھ کوئی عصبہ بھی ہو اور اسے باقی ماندہ مال دیتے ہیں جیسا کہ عصبہ ہونے کی صورت میں اسے باقی ماندہ مال دیا جاتا ہے۔ یہ بعینہٖ قیاس ہے مگر اپنے محل پر نہیں۔ کیونکہ یہ قیاس مع النص ہے۔ جس سے حضرت عمر جیسے متقی شخص نے احتراز کیا تھا۔ اور ان کا ورع و تقویٰ قیاس سے احتراز و اجتناب کا موجب ہوا۔

بظاہر یونہی معلوم دیتا ہے۔ مگر ابن حزم جس بعید از قیاس بات کی نفی کرتے ہیں اسے خود اختیار کر لیتے ہیں وہ دونوں سابقاً ذکر کردہ وجوہات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جس وارث کے حصہ کو کبھی کم نہ کیا جاتا ہو۔ وہ ان اقارب کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ جو باقی ماندہ مال لیتے ہیں۔ عقل انسانی اس امر کی بھی مقتضی ہے کہ جس وارث کو کبھی ورثہ سے محروم نہ کیا جاتا ہو وہ کبھی کبھی ورثہ پانے والے اقارب سے مقدم ہے۔ ابن حزم اسے عقلی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ نصوص کے الفاظ کو بھی عقلی ضروریات کی روشنی میں سمجھا جاتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن حزم اس مسئلہ میں بھی اپنے طرز و انداز پر گامزن ہیں یہ ان کی اصطلاح میں "اَقَلُّ مَاقِیْلَ" کے نام سے موسوم ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اصحاب الفروض میں تصادم پیدا ہو جائے جیسا کہ سابقاً ذکر کردہ صورت میں جب ورثاء میں خاوند ماں اور حقیقی بہنیں ہوں۔ اندریں صورت بہن کے بارے میں اہل اسلام کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اسے بنا بر عدل آٹھ حصص میں سے تین دلاتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ نصف اور ثلث کے بعد $\frac{1}{6}$ بچتا ہے اور وہی اس کو ملے گا یہ ابن عباس کا نظریہ ہے۔ لہذا بہن کو اقل ماقیل کے قاعدہ کے تحت جملہ اقوال میں سے جو کم حصہ ہے وہ ملے گا۔ کیونکہ اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ خاوند کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت عمر فرماتے ہیں کہ آٹھ میں سے تین لے گا۔ ابن عباس کا قول ہے کہ چھ میں سے تین لے گا۔ لہذا اسے بھی جملہ اقوال میں سے کم ملے گا۔ کیونکہ وہ محل اجماع ہے۔

ابن حزم اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ چونکہ خاوند کا حصہ قرآن میں نصف بیان کیا گیا ہے جو قابلِ سقوط نہیں۔ لہٰذا دیگر اقوال ناقابلِ التفات ہوں گے اگر کہا جائے کہ قرآن میں تو بہن کا حصہ بھی نصف بتلایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے چھوڑ دینے سے نص قرآنی کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ابن حزم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے بعض صورتوں میں بہن کے حصہ کو ساقط کر دیا ہے۔ لہٰذا دوسرے اقارب اس سے مقدم ہوں گے بنا بریں قول ابن عباس پر عمل کرنا پڑے گا۔ کہ زوجین اور ماں کے فرائض دوسروں کی نسبت اقویٰ ہیں۔

۵۸۳۔ خلاصہ مباحث سابقہ:۔ حق بات یہ ہے کہ ابن حزم نے اگرچہ حضرت ابن عباس کے قول پر عمل کیا ہے تاہم ان کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ ان کے نظریہ کی صحت نصوص سے ثابت ہو جائے۔ مگر نصوص سے ابن عباس کے قول کی اتنی ہی تائید ہوتی ہے جتنی حضرت عمر کے ارشاد کی جنہوں نے عول کے نظریہ پر عمل کیا اور جمہور اہلِ اسلام نے آپ کی رائے کی پیروی کی۔ قرآن کریم نے آیات محکمہ میں فرمایا ہے۔ کہ خاوند کو نصف، ماں کو ثلث اور بہن کو نصف ملے گا۔ اتباعِ نص کا تقاضا ہے کہ مذکورہ حصص ان اقارب کو دے جائیں۔ ہم اس ضمن میں ابن حزم اور ان کے پیش رو حضرت ابن عباس کے ارشاد سے اظہارِ اتفاق کرتے ہیں۔ کہ خدائے علیم وخبیر نے یہ حصص مقرر فرمائے۔ انہیں بخوبی علم تھا کہ ایسے حالات رونما ہوں گے جبکہ یہ فروض باہم متعارض ہوں گے۔ اس کی گرہ کشائی کے لئے علماء کے یہاں وہ طرزِ عمل پائے جاتے ہیں جن میں کوئی ایک طریقہ بھی دوسرے کے مقابلہ میں ارجح نہیں ہے۔

۱۔ ایک طریق کار یہ ہے کہ سب اصحاب فرائض کو ان کے حصص کے ۔ اضافہ کے پیشِ نظر ہر ایک کے حصہ کو کم کر دیا جائے یہ طرزِ عمل حضرت نے اپنے ورع وتقویٰ کے پیشِ نظر اختیار کیا۔

۲۔ دوسرا طریق کار یہ ہے کہ بعض اصحاب فروض کو بعض سے مقدم کیا جائے۔ ان کی تقدیم دلائل قاطعہ کی روشنی میں ہونی چاہیئے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اقارب کو ورثہ سے محروم ہونا پڑتا ہے حالانکہ طائرانہ نظر میں ان کا مستحق ہونا معلوم ہوتا ہے جہاں تک بلا دلیل بنا بر ظن بعض اقارب کو مقدم کرنے کا تعلق ہے۔ اس کے متعلق بارہا ابنِ حزم یہ فتاویٰ سنا چکے ہیں کہ "اِنَّ الظَّنَّ اَکْذَبُ الْحَدِیْثِ"۔ لہٰذا یہ ناروا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ ابنِ حزم جن وجوہات کی بنا پر بعض اقارب کو بعض سے مقدم کرتے

ہیں ان کی حیثیت بھی ظن سے زیادہ نہیں۔ یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ کسی قطعی دلیل کے بغیر بعض اقارب کو ورثہ سے محروم کر دیا جائے۔

بہر کیف فریقین کو اصحاب الفروض کے حصہ جات میں کمی کرنا پڑی۔ ابن عباس بعض کے حصہ کو کم کرتے اور بعض کو بدستور رہنے دیتے ہیں۔ ان کے قول کے پیش نظر اکثر نصوص معمول بہا ٹھہرتی ہیں اور بعض متروک ہو جاتی ہیں۔ حضرت عمر فاروق سب اصحاب الفروض کے حصہ جات کو کم کر دیتے تھے اور اس طرح مساوات کے طریقہ پر عمل کرتے اور اس سے کسی نص کا چھوڑنا لازم نہیں آتا۔ بلاشبہ احتیاط و ورع کو ملحوظ رکھا جائے تو حضرت فاروق کا طریق کار زیادہ قرین صدق و صواب نظر آتا ہے۔

۵۸۵۔ تقسیم ورثہ کے وقت اقارب و یتامی کو کچھ دینے کا وجوب: یہ فقہ ظاہری کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جس کا اعتماد ظواہر نصوص پر ہے۔ اصحاب ظواہر کا قول ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے۔ یہاں تک کہ نص کی کوئی دلیل اس کے خلاف قائم ہو جائے۔ کہ ورثہ تقسیم کرتے وقت جب اقارب یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں کچھ دے دینا چاہیے۔ آیت ہذا کی تعمیل کے پیش نظر ورثا کہ اپنے حصص میں سے ان کو کچھ دے دیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں:

> "جب میت کا ورثہ تقسیم کیا جا رہا ہو اس موقع پر میت یا ورثاء کے اقارب بھی حاضر ہو جائیں یا یتیم اور مسکین موجود ہوں تو بالغ و نابالغ وارثوں کے کفیل نیز غیر موجود وارث کے وکیل پر لازم ہے کہ ان کے حاضرین کو اپنے حصہ میں سے کچھ مال دے دیں مگر وہ اتنا نہ ہو جس سے ورثاء کو زیادہ نقصان پہنچنے کا احتمال ہو۔"

ابن حزم کی رائے میں یہ عطیہ دینا اختیاری نہیں کہ ان کی مرضی پر موقوف ہو کہ دیں یا نہ دیں اور نہ دینے کی صورت میں وہ گنہ گار ہوں۔ بلکہ ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اگر وہ از خود ایسا نہ کریں تو حاکم ایسا کرنے پر ان کو مجبور کرے۔

ابن حزم کہتے ہیں:

> "اگر ورثاء دینے سے انکار کریں تو حاکم ان سے جبراً دلائے۔"

۵۸۶۔ وجوبِ عطاء پر ابنِ حزم کے دلائل و براہین:۔ ابنِ حزم اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں:۔

وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا۔"

جب ورثہ تقسیم کرتے وقت اقرباء، یتیم اور مساکین حاضر ہوں تو ان کو ورثہ میں سے کچھ دے اور ان سے اچھی بات کہو۔

بعض علماء نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ ابن حزم واضح کرتے ہیں کہ یہ منسوخ نہیں کیونکہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت اس پر عمل کرتی تھی۔

ابنِ حزم رقمطراز ہیں:۔

"خدا کا امر ایک ایسا فریضہ ہے جس کی خلاف ورزی درست نہیں خطان بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری رضؓ نے تقسیم وراثت کے وقت مجھے عطیہ دیا۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ لوگوں کا خیال ہے یہ آیت منسوخ ہوگئی۔ خدا کی قسم یہ منسوخ نہیں ہوئی البتہ لوگ اس پر عمل پیرا ہونے میں تغافل شعاری کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اقارب دو قسم کے ہیں ایک وہ جو ورثہ لیتے اور اس میں سے کچھ دے دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو ورثہ نہیں پاتے اور مناسب انداز میں بات کرتے ہیں۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عطیہ دینا واجب ہے اور اس پر عمل کیا جاتا ہے۔"

ابن حزم اسی طرح وجوبِ عطاء پر اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں جو آیت کے سیاق سے اس پر استدلال کرتے تھے۔ صحابہ اہلِ زبان تھے اور فصاحت و بلاغت سے بہرہ ور تھے خدا نے ان کی زبان میں ان کو مخاطب کیا لہٰذا وہ قرآن کے سب سے بڑے رازدان تھے۔

۵۸۷۔ قائلین عدم وجوب کے دلائل:۔ ابنِ حزم اپنی تائید میں اقوال صحابہ پیش کرنے پر ہی اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ائمہ اربعہ پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ جو وجوب کے قائل نہیں۔ ان کا یہ قول دو امور پر مبنی ہے۔

۱۔ متذکرۃ الصدر آیت منسوخ ہے۔

۲۔ اس آیت میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ندب یا استحسان کے لئے ہے۔

ابنِ حزم اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امر ہمیشہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ اِلّا یہ کہ کسی دلیل سے عدمِ وجوب ثابت ہو جائے۔ بلا دلیل امر کو عدمِ وجوب کے لئے قرار دینا خلافِ ظاہر بلکہ "تحکّم فی النص" ہے۔ نسخ کا دعویٰ بھی دلیل پر مبنی نہیں۔ نسخ وہاں ہوتا ہے، جہاں ناسخ و منسوخ کے درمیان جمع و تطبیق کا امکان نہ ہو۔ اس صورت میں جو حکم متاخر زماناً ہوتا ہے وہ متقدم کا ناسخ ہوتا ہے۔ ابنِ حزم وجوب کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"قائلین عدمِ وجوب کے پاس قطعی طور پر کوئی دلیل موجود نہیں۔ بلکہ یہ مجرد دعویٰ ہے۔ جہاں امر کا صیغہ وارد ہو اس سے کوئی شخص بھی یہ مفہوم نہیں سمجھتا کہ اگر تو چاہے تو نہ کر"۔ قرآن کریم میں آیات منسوخہ یا مخصوصہ یا امرِ ندب ہونے کے یہ معنیٰ نہیں کہ بلا دلیل کسی آیت کو ندب کے لئے قرار دیا جائے یا یہ کہا جائے کہ یہ آیت منسوخ یا مخصوص ہے۔ یہ قول باطل ہے۔ جمہور سلف اس کے خلاف ہیں وباللہ التوفیق"۔

۵۸۸- عطیہ جات کی عدمِ تحدید :- یہ ابنِ حزم کا نظریہ تھا! ہم دیکھتے ہیں کہ ابنِ حزم ورثاء کے عطیہ کی تحدید و تعیین نہیں کرتے۔ بلکہ اسے وارث کی مرضی پر چھوڑتے ہیں۔ وہ اس قدر عطیہ دے جس سے اسے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو۔ یہ عطیہ گویا محدود نہیں۔ جب وارث کی مرضی پر چھوڑتے ہیں۔ وہ اس قدر عطیہ دے جس سے اسے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو۔ یہ عطیہ گویا محدود نہیں۔ جب وارث بطیب خاطر نہ دینا چاہے تو حاکم اسے مجبور کرے۔ عطیہ جات کا اندازہ بھی حاکم کی رائے کے تابع ہے۔ حاکم کو اتنا عطیہ دلوائے جس سے نہ وارث پر ظلم ہو اور نہ محتاج لوگوں پر ظلم و تعدی ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ جب لوگ اس کی ادائگی میں غفلت سے کام لے رہے ہوں جیسا کہ آج کل رواج ہے تو کیا اس زمانہ میں حاکم ترکہ کی قلّت و کثرت کے پیش نظر عطیہ کی ایک خاص مقدار متعیّن کر سکتا ہے یا نہیں؟ کیا اس میں وارث کے حصص کی قلت و کثرت بھی ملحوظ ہوگی یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ حاکم وقت کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ مال کی قلّت و کثرت اور ورثاء

کے حصص کی نسبت سے کم وبیش عطا یا مقرر کردے۔ مال جتنا زیادہ ہوگا یہ بھی اتنے ہی زیادہ ہونگے یہ عطیہ جات فقیر و مسکین لوگوں کو دیئے جائیں گے ۔اس کا آغاز متوفی اور ورثاء کے اقارب سے کیا جائے گا بشرطیکہ ان میں فقراء اور یتیم و مسکین پائے جاتے ہوں۔

بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہ ظاہری کو مصر میں جاری شدہ ایک ٹیکس کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس محصول کو فقراء و مساکین و یتامیٰ پہ صرف کیا جاتا ہو اور اس میں بھی متوفی اور ورثاء کے اقارب میں سے جو فقراء ہوں ان کو ترجیح دی جائے۔

۶۶۔ بعض معاملات کی تشریح و توضیح

۵۸۹۔ ابن حزم اور ظواہر نصوص کا التزام:۔ ہم نکاح، تصرفات مریض، احکام وصایا اور مسائل میراث کے بارے میں فقہ ظاہری کے نظریات وافکار ذکر کر چکے۔ ہم نے قصداً ان مسائل کا انتخاب کیا جس سے فقہ ظاہری پر عموماً اور فقہ ابن حزم پر خصوصاً روشنی پڑتی تھی۔ ابن حزم نے جن مسائل میں ائمہ اربعہ کی مخالفت کی تھی ہم نے وہ بھی بیان کر دیے تاکہ جدید فقہ کا طرز و انداز اچھی طرح سے ذہن نشین ہو جائے۔

ہمارے انتخاب کردہ مسائل سے ہمارا مطمح نظر بڑی حد تک پورا ہو جاتا ہے۔ تاہم معاملات میں آپ کے اختیار کردہ نظریات کی تصریح ناگزیر ہے۔ معاملات میں بھی آپ کا طرز فکر و نظر ظاہری مسلک کا ترجمان تھا۔ ہم تین مسائل انتخاب کرتے ہیں جن سے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے گی کہ احکام عبادات و عائلی مسائل کی طرح معاملات میں بھی ان کا نقطۂ نظر ظواہر نصوص پر مبنی ہے۔ وہ تین مسائل یہ ہیں:۔

۱۔ بیع میں گواہ بنانا۔

۲۔ خیار شرط سے عام طور پر منع کرنا۔

۳۔ مزروعہ اراضی کو اجارہ پر دینا۔

اشہاد فی البیع:۔ ابن حزم کی رائے میں اشہاد فی البیع (بیع میں گواہ بنانا) لازمی فریضہ ہے اور اس کا تارک گنہ گار ہوتا ہے۔ شہادت دو عادل اشخاص یا ایک مرد اور دو عورتوں کی ہونی چاہیے۔ اگر عادل گواہ دستیاب نہ ہوں تو شہادت کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دو عادل گواہ بنا سکتا ہو مگر دانستہ نہ بنائے تو وہ گنہ گار ہوگا۔ مگر بیع کا معاملہ مکمل ہو جائے گا۔ اگرچہ قیمت نقد نہ ہو سا اگر ممکن ہو تو شہادت کے ساتھ اس معاملہ کا لکھ لینا بھی ضروری ہے۔ اگر کتابت کا امکان نہ ہو اور کاتب دستیاب نہ ہو تو

کتابت کا فریضہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت پر قادر ہو مگر نہ لکھوائے تو بیع صحیح ہو جائے گی مگر وہ گنہ گار ہو گا۔

ابن حزم لکھتے ہیں :۔

"بائع و مشتری پر لازم ہے کہ خرید و فروخت کرتے وقت دو آدمیوں یا ایک مرد اور دو آدمیوں کو گواہ بنا لیں خواہ بیع کا معاملہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر عادل گواہ نہ مل سکیں تو شہادت کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر قدرت کے باوجود گواہ نہ بنائیں تو وہ گنہ گار ٹھیریں گے۔ مگر بیع مکمل ہو جائے گی۔ اگر خرید و فروخت میں قیمت نقد ادا نہ کی گئی ہو تو شہادت کے ساتھ ساتھ اس معاملہ کو لکھ لینا بھی ضروری ہے اگر نہیں لکھیں گے تو گنہ گار ہوں گے اور بیع منعقد ہو جائے گی۔ اگر بائع و مشتری لکھنے پر قادر نہ ہوں تو کتابت کا فریضہ ساقط ہو جائے گا[1]"

۵۹۱۔ ابن حزم کے دلائل :۔ ابن حزم کی دلیل سورہ بقرہ کی آیت ہے جس کا ترجمہ ذیل ہے۔

"اے ایمان والو! جب کسی مدتِ متعین تک قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔ اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے اور لکھنے والا لکھنے سے انکار نہ کرے جیسا کہ اللہ نے اس کو سکھایا ہے پس چاہئے کہ وہ لکھ دے اور چاہئے کہ وہ شخص لکھوائے جس کے ذمہ حق واجب ہے اور چاہئے کہ وہ اپنے پروردگار اللہ سے ڈرتا رہے اور اس میں کچھ بھی کم نہ کرے۔ پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا کمزور ہو اور لکھوانے کے قابل نہ ہو تو لازم ہے کہ اس کا کارکن ٹھیک ٹھیک لکھوائے اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو۔ پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو تاکہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلا دے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں اور اس معاملہ کو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اس کی میعاد تک

---

[1] المحلی ج ۸ ص ۳۴۴

لکھنے سے اکتا نہ جاؤ۔ یہ کتابت اللہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ قرین عدل ہے اور شہادت کو درست تر رکھنے والی ہے اور اس لائق ہے کہ تم شبہ میں نہ پڑو۔ بجز اس کے کہ کوئی سودا دست بدست ہو جسے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو پس تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے نہ لکھو اور جب خرید و فروخت کرتے ہو تب بھی گواہ کر لیا کرو اور کسی کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہونچایا جائے اور اگر ایسا کروگے تو یہ تمہارے حق میں ایک گناہ شمار ہوگا اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے۔ اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ تو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں"

(سورہ بقرہ آیت ۲۸۲-۲۸۳)

ابن حزم متذکرۃ الصدر آیت سے وجوب شہادت اور بیع موجل ہونے کی صورت میں وجوب کتابت پر استدلال کرتے ہیں۔ البتہ یہ وجوب صحت بیع پر اثر انداز نہیں ہوتا یہ ایک دینی وجوب ہے جس کا تارک گنہ گار ہوتا ہے اور اسے ترک کرنے کے باوجود بھی بیع صحیح ہو جاتی ہے۔ آیت کے دال علی الوجوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام بڑے مؤکد ہیں۔ اور ان کی تعمیل ہر حال میں ضروری ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:-

"یہ تاکیدی احکام ہیں جن میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ بیع موجل میں کتابت کا اور نقد بیع میں شہادت کا حکم دیا، گواہوں کو حکم دیا کہ وہ گواہی سے انکار نہ کریں۔ پھر بڑی تاکید شدید کے ساتھ فرمایا کہ لکھنے سے اکتا نا زیبا نہیں معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اس کے ساتھ اس کی مصلحت پر روشنی ڈالی کہ یہ مبنی بر عدل و انصاف اور شہادت کے لئے بہت درست ہے۔ دست بدست تجارت میں نہ لکھنے کی اجازت دی اور فرمایا کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔ مگر بیع موجل میں کتابت کو ضروری قرار دیا اور عدم کتابت کو گناہ کا موجب قرار دیا۔"[1]

---

[1] المحلی ج ۸ ص ۳۴۵۔

پھر ابن حزم احادیث سے استنباط کرتے اور اپنی تائید میں فتاویٰ صحابہ ذکر کرتے ہیں۔

۱۹۲۔ مسئلہ شہادت میں دیگر فقہاء کا زاویۂ نگاہ:- جمہور فقہاء بیع میں شہادت کو فرض نہیں تصور کرتے۔

نہ بیع موجل اور قرض میں کتابت کو فرض مانتے ہیں اس لئے کہ آیت میں مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کیا گیا ہے انہیں شہادت وکتابت کا مکلف و مامور نہیں ٹھیرایا گیا۔ لہٰذا اس آیت میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت خرید و فروخت کے معاملات انجام دئے اور ان میں کسی کو گواہ نہ بنایا۔ اگر گواہ بنانا ضروری ہوتا اور اس کو ترک کرنے والا گناہ کا موجب ٹھیرتا تو آپ ضرور گواہ بناتے۔ آنحضورؐ نے ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا اور کسی کو گواہ نہ بنایا۔ یہاں تک کہ جب بعض لوگوں نے اسے زیادہ قیمت کی پیشکش کی تو اس نے سودا سے ہی انکار کر دیا۔

اسی طرح آنحضورؐ نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ خریدا وہاں گواہ کا کوئی ذکر نہیں آپ نے حضرت جابرؓ سے بھی ایک اونٹ خریدا تھا۔ اسی طرح خرید و فروخت کے دیگر معاملات۔

ابن حزم اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ اعرابی کا واقعہ صحیح سند سے مذکور نہیں۔ اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تو ہو سکتا ہے یہ نزول آیت سے قبل کا واقعہ ہو۔ علاوہ ازیں یہ حدیث وجوب شہادت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر گواہ موجود نہ ہوتا تو اعرابی کو جرأت انکار نہ ہوتی۔ جہاں تک آنحضورؐ کے دیگر معاملات بیع و شراء کا تعلق ہے۔ ان میں گواہ نہ بنانے کا کوئی ذکر نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا شہادت کے عدم ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی الواقع بھی کوئی گواہ موجود نہ تھا۔ اس حدیث میں تو قیمت کا بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع بلا قیمت ہوئی ہوگی۔

خلاصۃ القول ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم علل تلاش کئے بغیر ظواہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر چھوٹی بڑی بیع میں آپ شہادت کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ البتہ عدم شہادت ان کی رائے میں صحت بیع میں اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے صرف شہادت کا لزوم ثابت ہوتا ہے بیع کا بطلان واضح نہیں ہوتا۔

۶۷۔ خیارِ شرط اور ابن حزم

۵۹۳۔ خیارِ شرط میں دیگر علماء کے مذاہب اور مسلکِ ابنِ حزم:

خیار شرط سے مراد یہ ہے کہ ایک خاص مدت تک بائع اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے۔ خیارِ شرط ان تمام معاملات میں پایا جا سکتا ہے جو بعد از انعقاد فسخ کئے جا سکتے ہوں۔ مثلاً بیع اجارہ اور دیگر معاملات جو قابلِ فسخ ہوں۔ خیارِ شرط کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے البتہ اس کی مدت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

۱۔ امام مالک کے نزدیک دو دن تک بیع فسخ کی جا سکتی ہے۔

۲۔ امام شافعی اور ابو حنیفہ کے نزدیک مدتِ خیار تین دن ہے۔

۳۔ اصحابِ ابو حنیفہ میں سے ابو یوسف اور محمد غیر محدود مدت تک بیع فسخ کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ بشرطیکہ مدت معلوم نہ ہو۔ مجہول نہ ہو۔ ثبوتِ اختیار کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حبان بن منقذ تجارت میں دھوکہ کھا جایا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا سودا کرتے وقت تین دن تک سودا واپس کرنے کی شرط لگا لیا کرو اور ساتھ ہی یہ کہہ دیا کرو کہ سودا میں دھوکہ نہ ہو۔" اس سے واضح ہوا کہ ائمہ اربعہ خیارِ شرط کو صحیح تصور کرتے ہیں۔ ابن حزم اس کے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے کہ خیارِ شرط میں جو مدت بھی مقرر کی جائے اس سے بیع باطل ہو جاتی ہے۔

فرماتے ہیں :۔

"ہر خرید و فروخت جس میں خیارِ شرط کی وضاحت کر دی گئی ہو خواہ یہ اختیار بائع کے لئے ہو یا مشتری کے لئے یا کسی اور کے لئے اس کی مدت خواہ ایک گھنٹہ ہو یا ایک دن یا تین دن یا اس سے کم و بیش تو وہ بیع باطل ہے۔ خواہ نفاذ بیع کو پسند کیا جائے یا نہ کیا جائے۔"[1]

---

[1] المحلی ج ۸ ص ۳۷۰

ائمہ اربعہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"یہ جملہ اقوال نہ کتاب اللہ سے میل کھاتے ہیں نہ صحیح و سقیم احادیث سے ان کی تائید ہوتی ہے اور نہ قیاس و رائے سے ان کا اثبات ہوتا ہے۔"

ایسے معلوم دیتا ہے کہ حدیثِ حبّان ابنِ حزم کی نگاہ میں ان کا خاصہ ہے اور ان کا حکم ان سے متجاوز نہیں ہوتا۔ کیونکہ نہ ابنِ حزم نے اس کی سند پر کوئی اعتراض کیا اور نہ خیارِ شرط کے جواز کا فتویٰ دیا۔

ابنِ حزم کی رائے میں خیارِ شرط کے بطلان کا مبنیٰ یہ ہے کہ یہ شرط کتاب و سنّت میں مذکور نہیں۔ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہی شروط واجب الوفاء ہوتی ہیں۔ جن کا ایفاء نصوص کے پیشِ نظر ضروری ہو۔ مگر خیارِ شرط کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شرط کتاب اللہ میں مذکور نہ ہو وہ باطل ہے خواہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں۔"

حق بات یہ ہے کہ خیارِ شرط کو ردّ کر دینا ابنِ حزم کے ظاہری مسلک سے ہم آہنگ نہیں ابن حزم حدیثِ حبّان کی تاویل کرتے ہیں جب کہ دیگر فقہاء کا ماخذ مسئلہ یہی حدیث ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کا مسلک خیارِ شرط کے مسئلہ میں ابنِ حزم کے قول کی نسبت اقرب الی السنّت ہے۔

۶۸۔ مزروعہ اراضی کی اجارہ داری

۵۹۴۔ زرعی اراضی کو اجارہ پر دینے کا عدم جواز:۔ ابن حزم اس موضوع بحث کو فقہ اسلامی کے اندر شامل کرنے میں منفرد ہیں۔ موضوع یہ ہے کہ مزروعہ اراضی کو اجارہ پر دینا کسی حالت میں بھی جائز نہیں۔ اگر مزروعہ اراضی کو اجارہ پر دیا جائے تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔ زرعی اراضی کے متعلق ابنِ حزم اپنے مخصوص تیز و تند انداز میں فرماتے ہیں:۔

"زمین کو کسی حالت میں بھی اجارہ پر دینا جائز نہیں نہ کھیتی باڑی کے لئے نہ باغ لگانے کے لئے نہ مکان کی تعمیر کے لئے نہ کسی اور مقصد کے لئے خواہ تھوڑی مدت کے لئے ہو یا زیادہ کے لئے یا بلا تعیینِ مدت۔ یہ اجارہ داری نہ درہم و دینار کے عوض درست ہے اور نہ کسی اور چیز کے عوض۔ اگر زمین اجارہ پر دے دی جائے تو اسے فسخ کر دیا جائے گا۔ زمین کو کھیتی باڑی یا باغبانی کے لئے دے کر اس کی بٹائی لینا جائز ہے۔ اگر زمین میں چھوٹی بڑی کوئی عمارت موجود ہو تو اسے کرایہ پر دے سکتے ہیں۔ عمارت جس زمین پر مشتمل ہے۔ وہ اجارہ میں ہرگز شامل نہ ہوگی"[1]۔

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

"زمین کو نہ درہم و دینار کے عوض کرایہ پر دے سکتے ہیں نہ سامانِ طعام کے عوض اور نہ کسی اور چیز کے بدلہ میں"[2]۔

---

[1] المحلیٰ ج ۸ ص ۱۹۰

[2] المحلیٰ ج ۸ ص ۲۱۱۔

گویا اراضی ابنِ حزم کے نزدیک سرے سے اجارہ داری کی محل ہی نہیں۔ لہٰذا ان پر عقدِ اجارہ وارد ہی نہیں ہوتا۔ البتہ مکانات کو کرایہ پر دے سکتے ہیں۔ اس لئے کہ کرایہ پر صرف عمارت کو دیا جاتا ہے۔ زمین عمارت کے تابع ہے۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔

۵۹۵۔ اراضی کو بٹائی پر دینا۔ اب سوال یہ ہے کہ جب زمین کو اجارہ پر دینا منع ہے تو اراضی کا مالک ان سے کیونکر فائدہ اٹھا سکتا ہے؟ ابنِ حزم کے نزدیک اراضی سے انتفاع صرف دو صورتوں میں محصور ہے۔

(۱) زمین کو خود کاشت کرے اور اس سے فائدہ اٹھائے۔

(۲) دوسروں کو مزارعت کے طور پر دے دے۔ مگر اسے ٹھیکہ پر نہ دے۔

ابنِ حزم ارقام فرماتے ہیں:-

"زمین کے کاشت کرنے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:-

(۱) اپنے آلات واعوان اور حیوانات سے خود کاشت کرے۔ اور بیج ڈالے۔

(۲) دوسروں کو زراعت کے لئے بلا معاوضہ دے دے۔ اگر مالک و مزارع حیوانات آلات واعوان اور بیج میں شریک ہوں مگر زمین کا مالک اس کا کچھ وصول نہ کرے تو اچھا ہے۔

۳۔ اپنی زمین مزارع کو دے دے اور مزارع اپنے آلات واعوان کی مدد سے خود کاشت کرے اور بیج ڈالے زمین کا مالک اس میں سے پیداوار کا مقرر حصہ مثلاً نصف حصہ یا رُبع یا اس سے کم و بیش لے لے۔ زمین کے مالک پر اور کوئی شرط نہ لگائے۔ جو بیج رہے وہ ضرورت سے کم ہو یا زیادہ۔ اگر زمین میں کچھ بھی پیدا نہ ہو تو مزارع نہ کچھ دے گا نہ لے گا۔

یہ تمام طریقے جائز ہیں۔ اراضی کا مالک اگر ان میں سے کسی طریقہ کو بھی پسند نہ کرے تو اپنی زمین واپس لے لے[1]"

۵۹۶۔ اراضی کو اجارہ پر دینے میں ابنِ حزم کے دلائل:- بلا شبہ ابنِ حزم کا موقف بڑا

---

[1] المحلی ج ۸ ص ۲۱۱۔

خطرناک ہے۔ مگر ان کا بیان ہے کہ یہ اصل نصوصِ صریحہ سے ماخوذ ہے۔ اس میں نبی کریمؐ کے وہ اقوال بھی شامل ہیں جو آپ نے اس کی ممانعت میں ارشاد فرمائے۔ بعض میں آپ کی ممانعت روایتہً بیان کی گئی ہے۔ بعض فعلی احادیث نقل کی ہیں۔

۱۔ انہی دلائل میں آنحضورؐ کا وہ قول ہے جو بروایت امام اوزاعی منقول ہے۔ آپ نے فرمایا جس کے پاس زمین ہو اُسے خود کاشت کرے یا کسی کو کاشت کے لئے دے دے اگر ایسا کرنا چاہے تو اپنی زمین اپنے پاس رکھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین سے فائدہ حاصل کرنے کے صرف دو طریقے ہیں۔

(۱) خود کاشت کرے (۲) کسی کو کاشت کے لئے دے دے۔

۲۔ رافع بن خدیج روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے زمین کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرمایا یہ حدیث ممانعت کرایہ میں نص صریح ہے۔

۳۔ مُسلم جابر بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے زمین کی اجرت یا حصہ لینے سے منع فرمایا۔ یہ بھی نصِ صریح ہے۔

۴۔ مسلم ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا جس کے پاس زمین ہو اُسے خود کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے ورنہ اپنی زمین اپنے پاس رکھے۔ اس حدیث سے امام اوزاعی کی روایت کردہ حدیث کی طرح طریقِ انتفاع کا حصر معلوم ہوتا ہے۔

۵۔ اسی طرح ابنِ حزم وہ احادیث نبویہ نقل کئے جاتے ہیں جن سے طُرقِ انتفاع کا محصور و محدود ہونا اور کرایہ لینے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ احادیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

"یہ بقولِ متواترہ ہیں جو یقینی علم کی موجب ہیں"۔

۵۹۷۔ اراضی کے اجارہ میں نبی کریم اور صحابہ کرام کا تعامل:

ابنِ حزم اسی نقل و روایت پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ آنحضورؐ کا تعامل بھی بیان کرتے ہیں۔

۱۔ امام بخاری حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے یہود کو خیبر کی زمینیں دے دیں اور ان سے فرمایا کہ ان میں کھیتی باڑی کریں اور انہیں نصف پیداوار ملے گی۔

۲- حضرت عمر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے یہودِ خیبر کو ان کی اراضی اور کھجوریں اس شرط پہ دے دیں کہ آپ نصف پیداوار لیں گے۔

۳- امام مسلم نے روایت کی ہے کہ جب نبی کریم نے فتح کیا تو یہود کو وہاں سے جلاوطن کرنا چاہا۔ یہود نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ انہیں خیبر میں رہنے دیا جائے وہ زمینوں کو خود کاشت کریں گے اور آپ کو نصف پیداوار دیں گے۔ آپ نے فرمایا جب تک ہم چاہیں گے تمہیں رہنے دیں گے۔ چنانچہ حضرت عمر کے زمانہ تک وہ خیبر میں مقیم رہے۔ پھر انہوں نے یہود کو وہاں سے نکال دیا۔ حضرت ابوبکر و عمر اور جمیع صحابہ کا یہی طرزِ عمل رہا۔

مگر بعض اقوال و آثار میں ہر قسم کا معاوضہ لینے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس میں پیداوار کا حصہ لینے کی نہی بھی شامل ہے حالانکہ احادیث سے اراضی کو بٹائی پر دینے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ ابن حزم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ بٹائی پر دینے کی صورت میں عام نہی منسوخ سمجھی جائے گی۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر خیبر میں آپ کے تعامل سے بٹائی کا جواز ثابت نہ ہوتا تو ہم کہتے کہ کوئی معاوضہ لینا بھی جائز نہیں۔

ابن حزم کہتے ہیں:

"اگر یہ بات نہ ہوتی کہ آنحضور کی وفات اسی تعامل پر ہوئی تو ہم نسخ کے قائل نہ ہوتے۔ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ بٹائی پر دینا آپ کا آخری عمل ہے۔ لہٰذا اس کا ناسخ ہونا ایک صحیح اور یقینی امر ہے۔ اجارہ کے دیگر اقسام کی ممانعت بدستور رہی کیونکہ ان کا منسوخ ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ نہ تخصیص کی کوئی دلیل ہے۔ کوئی شخص اگر دروغ گوئی اور ظن و گمان سے کام لے تو الگ بات ہے۔ دینِ اسلام میں ظن و کذب کے لئے کوئی جگہ نہیں۔"

۵۹۸- مجوّزینِ اجارہ کے دلائل:- ابنِ حزم اس نظریہ میں منفرد ہیں اور جمیع فقہاء یہاں تک کہ اصحاب ظاہر کے شیخ ابو سلیمان

ل؎ یہ دلائل المحلّیٰ ج ۸ ص ۲۱۱ تا ۲۱۴ سے ماخوذ ہیں۔

داؤد کے بھی خلاف ہیں۔

فرماتے ہیں :-

"امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی ابویوسف محمد زفر اور ابوسلیمان زمین کے کرائے کو بالاتفاق جائز قرار دیتے ہیں"۔

ابن حزم مجوزین اجارہ کے دلائل ذکر کرتے ہوئے ثابت بن ضحاک کی حدیث نقل کرتے ہیں کہ آپ نے بٹائی سے منع کیا، زمین کا کرایہ وصول کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی اور کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

جمہور فقہاء کا قول ہے کہ جن احادیث میں زمین کا کرایہ وصول کرنے کی ممانعت کی گئی ہے وہ ایک خاص واقعہ میں وارد ہوئی ہیں۔ واقعہ یوں ہوا کہ زمین کے کرایہ میں دو شخص جھگڑا کرنے لگے۔ آپ نے فرمایا جب تمہاری یہ حالت ہے تو زمین کو کرایہ پر نہ دیا کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی صرف حالت نزاع کے ساتھ مختص ہے۔ اس سے عام طور پر اراضی کو کرایہ پر دینے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اراضی بھی دیگر مملوکہ اشیاء کی طرح ہیں کہ ان سے خود بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور کرایہ پر بھی دے دیا جاتا ہے۔ جہاں تک نزاع کا تعلق ہے وہ بٹائی میں اجارہ کی نسبت کثرت سے وقوع میں آتا ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی کو سونے چاندی کے عوض کرایہ پر دینے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

ابن حزم ان احادیث و آثار پر تنقید کرتے ہیں۔ بعض کی سند میں ضعف ثابت کرتے اور بعض کو دوسرے معنی پہناتے ہیں۔

۵۹۹۔ **ابن حزم کے زاویہ نگاہ کی توضیح**:- ابن حزم کا یہ نظریہ اشتراکی نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ زمین کا فائدہ وہ شخص حاصل کر سکتا ہے جو اس میں کام کرے یا اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہو۔ اجارہ داری کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مالک ٹھیکہ وصول کر لیتا ہے خواہ زمین میں کچھ پیدا ہو یا نہ ہو عقد اجارہ کی ادائگی ایک ضروری چیز ہے اور وہ حسب معاہدہ ادا کر دیا جاتا ہے۔ ابن حزم جہاں اجارہ سے منع کرتے ہیں وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ جب زمین میں کچھ پیدا نہ ہو تو مالک کو بھی کچھ نہیں لینا چاہیے۔

ابنِ حزم کی رائے میں اراضی سے انتفاع صرف دو ہی طریقہ سے ممکن ہے تیسرا کوئی طریق نہیں۔

(۱) خود کاشت کرے اور اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہو۔

(۲) کسی دوسرے شخص کو بٹائی پر دے دے۔ اگر پیداوار زیادہ ہوگی یا کم ہوگی تو دونوں تقسیم کرلیں گے اگر کچھ بھی پیدا نہ ہوگا تو مالک کچھ نہ لے گا۔ دونوں کو برابر نقصان پہنچے گا۔ مالک کو زمین کے بے کار رہنے کا اور مزارع کو سعی وجہد اور کاوش کے ضائع ہونے کا۔ یہ تقسیم مبنی بر عدل وانصاف ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس نظریہ سے متاثر تھے۔ اگرچہ امام احمد کی کی طرح وہ اجارہ کی اجازت دیتے تھے۔ مگر ساتھ ہی یہ کہتے تھے کہ جب فصل کو نقصان پہونچ جائے یا کسی آفت کی وجہ سے پھل گر جائے تو اجارہ بھی نہیں لینا چاہیے۔ اس کی ادائگی اس صورت میں واجب بھی نہیں۔ بلاشبہ ابن تیمیہ ابنِ حزم سے مسئلہ زیرِ نظر میں متاثر ہوئے تھے۔

۷۰۰۔ فقہ ظاہری کی کشادہ دامانی: یہ ہیں فقہ ظاہری کے افکار وآرا عموماً اور فقہ ابنِ حزم کے خصوصاً۔ ہم نے مشتے نمونہ از خروارے کے طور سے صرف چند مسائل ذکر کئے ہیں تاکہ قاریِ کریم یہ اندازہ لگا سکے کہ ابنِ حزم نے اپنے وضع کردہ قواعد کی کس حد تک پیروی کی۔ نیز یہ حقیقت منظرِ عام پر آجائے کہ نصوص سے تمسک کرنے اور مناہج استنباط واستخراج کے محدود ہونے کے باوصف فقہِ ظاہری کے دامن میں کس قدر وسعت پائی جاتی ہے۔

ہم نے ذکر کردہ مسائل کے عملی پہلو پر روشنی ڈالی اور قصداً ان کا وہ رخ متعین جس میں وہ ائمہ اربعہ کے مسالک سے الگ ہیں۔ ہمارا مقصد اس سے یہ تھا کہ فقہ ابنِ حزم کے امتیازی خدوخال اجاگر ہو جائیں اور ان کا کوئی پہلو تاریکی میں نہ رہے۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ ھو المعین۔ وھو الاعلم بالصواب

۶۹-ابنِ حزم کے بعد ظاہری فقہ کے احوال و آثار

۶۰۱-چراغ تلے اندھیرا- ابن حزم جب تک بقیدِ حیات رہے ظاہری فقہ کے مخالفین کا مقابلہ کرتے رہے۔ فقہ ظاہری کی مدافعت میں لاتعداد حوادث روزگار سے دوچار ہوئے۔ یہاں تک کہ آپ اپنے اہل زمانہ میں بے یار و مددگار ہو کر رہ گئے اور جفا پیشہ لوگوں کے مقابلہ میں سینہ سپر ہونے پر مجبور ہوئے۔ آپ یہ محسوس کرتے تھے کہ اہلِ اندلس میں آپ ایک گوہر آبدار ہیں۔ جو بے قدر لوگوں کے ہاتھ آگیا ہو اور انہیں معلوم نہ ہو کہ آیا وہ ایک بیش بہا موتی ہے یا پتھر کا ایک ٹکڑا۔ اہلِ اندلس کے مابین قیام پذیر ہونے کے متعلق شاید بلیغ ترین مضمون وہ ہے جو آپ نے اپنے رسالۃ العلماء سے تحریر کیا جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ یہ تحریر آپ نے اس ضمن میں سپرد قلم کی ہے کہ ایک فاضل اجل جب بے قدر لوگوں کے درمیان بود و باش رکھتا ہو تو اس کی حالت کیا ہوتی ہے۔

ابنِ حزم رسالہ مذکورہ میں ارقام فرماتے ہیں:-

"ہماری حالت مشہور ضرب المثل کی مصداق ہے کہ گھر کی مرغی دال برابر۔ لوگ اپنے یہاں کے عالم کے قدر شناس نہیں ہوتے۔ میں نے انجیل میں حضرت عیسیٰ السلام کا یہ مقولہ پڑھا "اپنے شہر میں پیغمبر کا احترام نہیں کیا جاتا"۔

نبی کریم کو قریش سے جو اذیت پہونچی اس سے ہمیں اس مقولہ کا یقین آجاتا ہے حالانکہ وہ بڑے زیرک اور دیدہ ور تھے۔ مکہ جیسے شہر میں سکونت پذیر تھے۔ جو افضل البلاد تھا۔ آبِ شیریں پیتے تھے۔ قریش کی بے رخی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اوس و خزرج کے قبائل کو اس نعمتِ عظمیٰ سے نوازا وَاللّٰہُ یُؤْتِیْ فَضْلَہٗ مَنْ یَّشَاءُ۔"

سرزمینِ اندلس اپنے یہاں کے علماء و فضلاء کے خلاف حسد و بغض رکھنے ان کے

اوصاف جلیلہ سے صرف نظر کرنے اور ان کے عیوب کی انگشت نمائی میں اپنی مثال آپ ہے علماء کی زندگی میں یہ منافرت اور بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اگر عالم کوئی اچھی بات لکھتا یا کہتا ہے تو اسے چور اور جھوٹا دعویٰ دار کہا جاتا ہے۔ اگر وہ متوسط درجہ کا اہل علم ہو تو اسے افسردہ مزاج اور کمزور کہہ کر ٹال دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عالم علم و فضل میں سبقت و مہارت کے جھنڈے گاڑ دے تو کہا جاتا ہے یہ کہاں پیدا ہوا؟ اس نے کہاں اور کب تعلیم حاصل کی؟

اس کے بعد اگر اسے جینے کی کچھ مہلت ملے تو اس کے پیش نظر دو طریق کار ہوتے ہیں۔ یا تو وہ اندھا دھند ان کی پیروی کرنے لگ جائے یا جداگانہ راہ پر گامزن ہو۔ دوسری صورت میں اس کے خلاف جنگ آزمائی کا آغاز ہوتا ہے۔ آگے اسے طرح طرح کے اقوال و افکار کی آماجگاہ بنا لیتے ہیں۔ زبان درازی سے کام لیتے اور سب وشتم سے بھی گریز نہیں کرتے تھے۔ بعض اوقات ناگفتہ اقوال کو اس کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اور وہ چیزیں اس کے گلے کا ہار ہو جاتی ہیں جنہیں وہ جن باتوں پر اس کا اعتقاد نہیں ہوتا ان کی نسبت اس کی طرف کر دی جاتی ہے۔

ایسا عالم لوگوں پر فائق ہونے کے باوجود اگر تقرب سلطانی سے بہرہ ور نہ ہو تو نہ نقصان سے بچ سکتا ہے اور نہ مخالفین سے سلامت رہ سکتا ہے۔ اگر کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو طعن و تشنیع کا نشانہ بنتا ہے۔ اور ظلم و تعدی کا شکار ہوتا ہے۔ اس کی رائی کو پہاڑ بنا دیا جاتا اور اس کی آنکھ کا تنکا شہتیر نظر آتا ہے۔ اس کے اوصاف پر پردہ ڈال دیا جاتا اور اس کی لغزشوں کا ببانگ دہل اشتہار دے دیا جاتا ہے۔ اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ اس کی ہمت ٹوٹ جاتی ہے اور وہ افسردہ ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ سرزمین اندلس میں شعراء و علماء کا بھی یہی حشر ہوتا ہے۔ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ان آلام و محن کے چکر سے بچ نکلنے میں کامیاب ہوتا ہے"

اپنے شہر میں عالم کی یہی حالت ہوتی ہے

۶۰۲۔ فقہ ابن حزم اور سرزمین اندلس:۔ ابن حزم پر بھی یہی گذری۔ اتنا فرق ہے کہ ابن حزم نے اہل اندلس کے ساتھ اپنے معاملہ کو تقدیر کی سپرد نہ کیا۔ بلکہ بڑے تیز و تند لہجہ میں ان پر تنقید کی اور بڑی جرأت سے ان کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ اہل اندلس نے ان کے خلاف حکام وقت کو بھڑکایا۔ ان کی تصانیف نذر آتش کر دیں۔ ابن حزم اور اہالیان

اندلس کے مابین حرب و پیکار کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ وہ علماء سے لڑجھگڑ کر اپنے وطن مالوف میں آکر اپنی جاگیر میں خانہ نشین ہو گئے۔ اب سوال یہ ہے کہ جس مسلک کی مدافعت کا بیڑا ابن حزم نے اٹھایا تھا ان کے حرب و پیکار نے اس پر کیا اثر ڈالا؟ بلاشبہ ظاہری مسلک کو ابن حزم کی نبرد آزمائی سے کوئی نقصان نہیں پہونچا۔

ظاہری فقہ مشرق میں تقریباً ناپید ہو چکی تھی۔ ابن حزم نے مغرب میں اسے حیاتِ نو بخشی۔ مگر باہم حرب و پیکار اور جنگ و جدل کے باعث ابن حزم ایسا یگانۂ روزگار فاضلِ علوم اسے کماحقہٗ اندلس میں رائج نہ کر سکا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے جیتے جی اور بعض از وفات اندلس میں فقہ ظاہری کو قبولِ عام حاصل نہ ہوا۔ البتہ دو باتوں سے ظاہری فقہ کو بڑا فائدہ پہونچا۔

امرِ اول:۔ ابن حزم جس دور افتادہ مکان میں اقامت گزین تھے وہاں طلباء علم و فضل کی تلاش میں ان کے یہاں آتے اور اپنی علمی پیاس بجھاتے تھے۔ اسی دورانِ قیام میں انہوں نے آپ سے حدیث و فقہ اور دیگر علوم اسلامیہ کی تعلیم حاصل کی۔ یہ تلامذہ اگرچہ تعداد میں زیادہ نہ تھے اور اس کے باوصف کم سن بھی تھے تاہم ان میں جس درجہ کا اخلاص پایا جاتا تھا۔ وہ کثرت تعداد سے بے نیاز کر دیتا تھا۔

امرِ ثانی:۔ دوسری بات یہ تھی کہ انہوں نے ظاہری فقہ کے دیگر مذاہب و مسالک سے تقابل کر کے اسے مدون کیا۔ اس کے اصول مرتب کئے اور اس کی اس حد تک مدافعت کی کہ وہ ایک زندہ فقہ نظر آنے لگی جو بھی آپ کی خدمت میں حاضر ہوتا وہ اس سے فیض یاب ہوتا۔ فقہ ظاہری کی مقبولیت کا زندہ ثبوت یہ ہے کہ مصر و شام کے حکام نے دستور سازی میں وجوبِ وصیت اور دیگر مسائل میں اس سے استفادہ کیا۔

۶۰۳۔ **ابنِ حزم کی تصانیف کی نشر و اشاعت:۔** ابنِ حزم کی وفات سے فقہ ظاہری کرۂ ارضی سے معدوم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے اصحاب و تلامذہ نے ان کی تصانیف کی نشر و اشاعت کے بل بوتے پر اسے زندہ رکھا۔ اگرچہ بلادِ اسلامیہ میں آپ کے تلامذہ موجود نہ تھے تاہم علماء آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے۔ سرزمین مشرق میں جس شخص نے سب سے

پہلے ابن حزم کے علم کو پھیلایا۔ وہ آپ کے تلمیذ الحمیدی تھے۔ جنہوں نے بخاری و مسلم کو یکجا کیا۔ وفات ابن حزم کے بعد الحمیدی بھاگ کر مشرق پہونچے اور وہاں تصانیف ابن حزم کے ذریعہ ان کی فقہ کی نشر و اشاعت کی۔

الحمیدی کا پورا نام محمد بن ابی نصر ہے ان کی کنیت ابو عبداللہ ہے۔ یہ ۴۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۸۸ھ میں وفات پائی۔ یہ بڑے مؤرخ، محدّث اور حافظ احادیث تھے۔ اکثر علوم ابن حزم سے سیکھے۔ ابن حزم سے ان کی تصانیف پڑھیں اور انہیں مشرق میں رواج دیا۔ ابن حزم کی تصانیف ان کا مصدر و ماخذ اور علمی گنجینہ تھیں جن میں تمام مسائل پوری شرح و بسط سے مذکور تھے۔ الحمیدی نے یہ کتب تصنیف کیں۔

(۱) الجمع بین الصحیحین (علم حدیث)

(۲) کتاب جذوۃ المقتبس (تاریخ)

کتاب الامانی الصادقۃ (تاریخ)

آخری دو کتب میں اندلس کے احوال و اخبار درج ہیں یہ کتب بعد میں آنے والے مورخین کا بڑا ماخذ ہیں

۶۰۴۔ چند ظاہری فقہاء کی خدمات جلیلہ:۔ ابن حزم کے تلامذہ اور ان کی تصانیف کی نشر و اشاعت کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ ہر زمانہ میں کوئی جیّد ظاہری فقیہ ضرور ہوا کرتا تھا جو ظاہری فقہ کی طرف دعوت دیتا اور اس کی پشت پناہی کرتا تھا۔ چنانچہ الحمیدی کے تلامذہ میں سے ابو الفضل محمد بن طاہر المقدسی ہوئے۔ انہوں نے الحمیدی سے ظاہری فقہ کا درس لیا اور مشرق میں اس کی خوب نشر و اشاعت کی۔

سرزمین اندلس کسی دور میں بھی فقہاء ظاہر سے خالی نہ رہی۔ چنانچہ حافظ ابو الخطّاب مجد الدین بن عمر بن حسن علماء میں سے ایک تھے۔ آپ ابو الخطاب بن دحیہ کے نام سے مشہور تھے۔ آپ نے پورے اندلس کا چکر لگایا اور مختلف شیوخ و اساتذہ سے کسب فیض کیا۔ پھر بلادِ مغرب سے نقل مکانی کر کے خلفاء ایوبیہ کے عہد میں مصر روانہ ہوئے۔ یہاں تک کہ ۶۳۳ھ میں بمقام قاہرہ خالق حقیقی سے جا ملے اور المقطم میں مدفون ہوئے۔

مورخ المقّری ان کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"آپ نے مغرب و مصر و شام اور عراق و عجم میں حدیث کی روایت کی طلب حدیث

میں مختلف دیار و امصار کی خاک چھانی، کتابیں جمع کیں اور لوگوں کو حدیث نبوی کا درس دیا۔ متعدد بیش قیمت مفید کتب تصنیف کیں۔ ان میں سے "کتاب التنویر فی السراج المنیر" بھی ہے۔ یہ کتاب آپ نے اس وقت تصنیف کی جب آپ سنہ ۶۰۴ھ میں خراسان جاتے ہوئے اربل کے شہر میں سے گذرے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ سلطان اربل مظفر الدین کوکبری میلاد النبی سے بڑی دلچسپی رکھتے اور ہر سال ربیع الاول میں اس کا بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ تو انہوں نے سلطان کے لئے یہ کتاب تصنیف کی۔ اسے مکمل کیا اور بہ نفسِ نفیس سلطان کو پڑھ کر سنایا۔

آپ نے ایک کتاب "الآیات البیّنات" نامی بھی تصنیف کی۔ اسی طرح متعدد کتب تصنیف کیں۔ مورخین کا بیان ہے کہ یہ ظاہری المذہب تھے۔

اسی عصر و عہد میں سلطان ابو یوسف، یعقوب بن یوسف بن عبد المومن نے جو سلطنتِ موحدین کے تیسرے سلطان تھے۔ دیارِ اندلس و مغرب میں فقہ ظاہری کی طرف دعوت دی جیساکہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

۶۰۵- محی الدین ابنِ عربی اور فقہ ظاہری:- محی الدین ابنِ عربی ان علماء میں سے تھے جنہوں نے فکر اسلامی پر بڑا اثر ڈالا۔ آپ بھی ظاہری المسلک تھے اور عبادات و فروعات میں ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ آپ ابو الخطاب بن دحیہ کے معاصر تھے۔ ابنِ عربی سنہ ۵۶۰ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔ ہم ان کے علوم و فنون اور طرزِ فکر و نظر پر بحث نہیں کرنا چاہتے۔ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ فروعات میں آپ ظاہری المسلک تھے۔ ابن عربی نے ابن حزم کی تصانیف پڑھیں۔ پھر ان کے تلامذہ نے ان سے یہ کتب روایت کیں۔

المقرّی ابن عربی کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"آپ عبادات میں ظاہری مسلک کے پابند تھے اور اعتقادات میں باطنی نقطۂ نظر کے حامل تھے۔ آپ بروز جمعہ جبلِ قیسون میں مدفون ہوئے۔"[1]

ابنِ عربی بھی سلاطین موحدین کے عہد و عصر میں ہوئے جنہوں نے فقہ ظاہری کو اندلس

---

[1] نفح الطیب ج ۷، ص ۱۰۰ طبع الرفاعی

اور دیارِ مغرب میں رواج دیا۔

۶۰۶۔ سلطنتِ موحّدین میں فقہ ظاہری کا ظہور و شیوع:۔ یہ بات کہنا قرین صدق و صواب ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے اواخر اور ساتویں صدی کے اوائل میں ظاہری فقہ خوب پھلی پھولی۔ سلطان یعقوب بن عبدالمومن جو ۵۸۰ھ سے ۵۹۵ھ تک سریر آرائے سلطنت رہا انہوں نے تمام شمالی افریقہ اور بلادِ اندلس میں حکماً فقہ ظاہری کو رائج کیا۔ اس کے بعد آنے والے سلاطین بھی اس کے نقشِ قدم پر چلے۔

المعجب فی تلخیص اخبار المغرب کا مصنف لکھتا ہے کہ سلطان مذکور رکھتے حدیث نبوی کی طرف دعوت دی اور مالکی فقہ پر عمل پیرا ہونے سے منع کر دیا۔ وہ صرف کتاب و سنت سے اخذ و احتجاج کی تلقین کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اس نے فقہِ مالکی پر مشتمل تمام کتب کو نذرِ آتش کر دیا۔

المعجب کا مصنف لکھتا ہے:۔

"سلطان یعقوب کے زمانہ میں علم فقہ کا خاتمہ ہو گیا۔ فقہاء ڈرنے لگے سلطان نے حکم دیا کہ احادیث نبویہ و آیاتِ قرآنیہ کو الگ کرنے کے بعد فقہ مالکی کی کتب کو نذرِ آتش کر دیا جائے۔ چنانچہ تمام بلادِ اسلامیہ میں سے مالکی کتب جلا دی گئیں۔ جن میں یہ کتب شامل تھیں:۔

(۱) مدوّنہ سحنون

(۲) کتاب ابن یونس۔

(۳) نوادر ابن ابی زید

(۴) مختصر ابن ابی زید

(۵) کتاب التہذیب از براذعی

(۶) واضحہ ابن حبیب

اور اس قسم کی دیگر کتب جو مالکی فقہ پر مشتمل تھیں۔ میں ان دنوں "فاس" کے شہر میں سکونت گزین تھا۔ میری موجودگی میں علمی کتب لائی جاتیں اور انہیں نذرِ آتش کر دیا جاتا۔"[1]

---

[1] المعجب ص ۲۷۸ طبع التجاریہ۔

۷۰۷. عصرِ موحدین میں کتاب و سنت کی نشر و اشاعت: اس دور میں مالکی فقہ پر مشتمل کتب کو جلا دیا گیا جس طرح عصرِ ابن حزم میں فقہ ظاہری کی کتب کو نذرِ آتش کر دیا گیا تھا۔ شرعی و اخلاقی جواز نہ مالکی کتب کے جلانے کا تھا۔ اور نہ ظاہری فقہ کی تصانیف کا۔ سلطان یعقوب فقہی کتب کو جلانے کے بعد ترک رائے اور کتاب و سنت سے اخذ و احتجاج کی دعوت دینے لگا۔ المعجب کا مصنف لکھتا ہے:۔

"سلطان یعقوب نے لوگوں کو فقہ سے روگردانی کا حکم دیا اور اس پر بڑی بڑی سزائیں دینے کی دھمکی دی۔ جو محدثین و علماء ان کے عہد میں موجود تھے۔ انہیں کتب عشرہ سے نماز اور اس کے متعلقات کے بارے میں حدیثیں جمع کرنے کا حکم دیا۔ کتب عشرہ یہ ہیں:۔

(۱) بخاری (۲) مسلم (۳) ترمذی (۴) موطا (۵) سنن ابی داؤد (۶) سنن نسائی (۷) سنن بزاز (۸) مسند ابی شیبہ (۹) سنن الدار قطنی (۱۰) سنن البیہقی۔

قبل ازیں محمد[۲] بن تومرت نے طہارت سے متعلقہ احادیث کو یکجا کر دیا تھا۔ علماء نے حکم کی تعمیل کی اور نماز کے مسائل ایک مجموعہ میں جمع کر دیے۔ احکام نماز کا یہ مجموعہ دیارِ مغرب میں خوب پھیلا اور عام و خاص نے اسے حفظ کر لیا۔ سلطان اس کے حافظ کو بڑا انعام و اکرام اور خلعت دیا کرتا تھا۔ وہ بہ یک جنبش قلم مالکی مذہب کو بلادِ مغرب سے نیست و نابود کر کے کتاب و سنت کو رائج کرنا چاہتا تھا۔[۱]"

۷۰۸. عصرِ موحدین میں علمائے حدیث پر انعامات کی بارش: سلطان یعقوب نے اسی پر بس نہ کی بلکہ طلباء کی ایک جماعت کو فقہ ظاہری کی نشر و اشاعت پر مامور کر دیا۔ اس سے اس کا

---

[۱] المعجب ص ۲۷۹۔

[۲] محمد بن تومرت سلطنتِ موحدین کا بانی تھا۔ یہ چھٹی صدی ہجری کے دوسرے عشرہ میں بقیدِ حیات تھا۔ یہ ظاہری فقہ کا پابند تھا۔

مقصد یہ تھا کہ یہ مسلک آیندہ نسلوں تک پہونچ جائے۔ چنانچہ اس نے علم حدیث کے طلبہ کی جانب توجہ مبذول کر کے ان پر انعامات کی بارش شروع کردی۔

المعجب کے مصنف لکھتے ہیں:۔

"سلطان یعقوب کے زمانہ میں علم حدیث کے طلبہ عنایاتِ خصوصی کا مورد ہوئے یہ انعام واکرام ان پر یعقوب کے باپ اور دادا کے زمانہ میں بھی نہیں ہوا تھا۔ ایک مرتبہ جب سلطان کو پتہ چلا کہ اس کے بعض اقارب طلبہ کو حسد و رقابت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو اس نے انہیں مخاطب کرتے ہوئے کہا "اے گروہِ موحّدین تمہارے عزیز واقارب موجود ہیں جب کسی کو تکلیف کا سامنا ہوتا ہے تو اپنے قبیلہ میں پناہ گزیں ہوتا ہے ان طلبہ کا میرے سوا کوئی قبیلہ نہیں۔ انہیں بھی تکلیف پہونچے گی تو ان کا سہارا اور جائے پناہ ہوں گے۔ اس روز سے سلطان کے اقارب طلبہ کی بہت عزت افزائی کرنے لگے[1]"

خلاصہ کلام یہ کہ سلطان یعقوب کا مقصد یہ تھا کہ ایک ایسی جماعت کا وجود ناگزیر ہے جو ظواہر کتاب وسنّت کی پابند ہو اور ان مذاہب میں محدود ومقیّد نہ ہو جو رائے کا التزام کرتے ہیں۔ تاکہ آیندہ نسلوں میں فقہ ظاہری کی تحفظ وبقا کی ضمانت حاصل ہو جائے اور یہ مذہب مستقبل میں خوب پھلے پھولے۔

۷۰۹۔ فقہ ابنِ حزم کی جبری اشاعت:۔

حقیقت یہ ہے کہ سلطان یعقوب بن یوسف سے قبل بھی سلطنت موحّدین کے اراکین وسلاطین پر اتباعِ کتاب وسنّت کا نظریہ غالب تھا۔ سلطان کے والد اور دادا بلکہ سلطنتِ موحدین کا داعی اور بانی محمد بن تومرت بھی یہی مسلک رکھتا تھا۔ اتنا فرق ہے کہ سلطان یعقوب نے اعلانیہ اس کی نشر واشاعت کا بیڑا اٹھایا اور جبراً لوگوں کا اس کا پابند بنایا۔ ابنِ حزم فرمایا کرتے تھے۔ کہ دو مذہب اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے مشرق میں حنفی فقہ اور دیار مغرب میں فقہ مالک۔ اگر وہ سلطان یعقوب کے زمانہ تک بقید حیات ہوتے اور اس کے رویّہ کو دیکھتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ ان کی فقہ سلطان کے اثر ورسوخ سے

---

[1] المعجب ص ۲۸۰

سے ہی نہیں پھیلی تھی بلکہ جبراً لوگوں کو اس کا پابند بنایا گیا تھا اور دیگر مذاہب و مسالک یا بالفاظ موزوں تر فقہ مالکی پر مشتمل کتب نذرِ آتش کر دی گئی تھیں۔

۶۱۰۔ **سلطنتِ موحدّین کے آغاز ہی میں اتباع کتاب و سنّت:** ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ سلطان یعقوب کے باپ دادا کا مسلک بھی یہی تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ سلطنتِ موحدین کے سلاطین آغاز کار ہی سے اسی طرزِ فکر و نظر کے حامل تھے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں:۔

پہلی دلیل:۔ اس کی پہلی دلیل کتاب المعجب کے مصنف کا یہ بیان ہے کہ نماز کے متعلق جو اولیں رسالہ تحریر کیا گیا وہ اس رسالہ کی طرح تھا جو محمد بن تومرت نے طہارت کے مسائل پر لکھا۔ محمد بن تومرت جس نے مرابطین کی سلطنت کا خاتمہ کر کے سلطنتِ موحدین کی بنا ڈالی فقہِ ابن حزم کا اولیں داعی تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فروعی مسائل کے استخراج کے لئے نصوص کتاب و سنت کی طرف میلان و رجحان سلطنت موحدّین کے سلاطین کا ابتدائی مسلک تھا جو انہوں نے آغاز سلطنت میں اختیار کیا اس کو اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا داعی محمد بن تومرت اس مسلک کا حامل تھا۔

دوسری دلیل:۔ کتاب المعجب کا مصنّف سلطان ابو یعقوب بن عبدالمومن کے متعلق لکھتا ہے:۔

"حافظ ابو بکر بیان کرتے ہیں کہ جب وہ پہلی مرتبہ امیر المومنین ابو یعقوب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کے پاس ابن یونس کی کتاب دیکھی امیر المومنین نے کہا ابو بکر! دینِ اسلام میں طرح طرح کے اقوال رائج کئے گئے ہیں۔ کسی مسئلہ میں چار اقوال ہیں، کسی میں پانچ اور کسی میں اس سے بھی زیادہ۔ بتایئے ان میں سے کونسا قول حق ہے؟ اور مقلّد کس قول پر عمل کرے۔ میں نے جواب دیتے ہوئے ان مشکلات کی گرہ کشائی کی۔ امیر المومنین نے قطع کلامی کرتے ہوئے کہا ابو بکر! قابلِ تعمیل چیزیں تو صرف یہ ہیں۔ پہلے قرآن کریم کی طرف اشارہ کیا۔ پھر دائیں جانب سنن ابی داؤد کی طرف اشارہ کیا اور اگر ان کی پیروی نہ کی جائے تو پھر تلوار ہے[۱]۔"

۱؎ المعجب ص ۲۷۹

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یعقوب نے جس بات کا اظہار کیا اس کے والد اور دادا کی نیت یہی تھی۔ چنانچہ مناسب وقت پر انہوں نے اس کا اظہار کر دیا۔

۷۱۱۔ ابن حزم موحدین کی نگاہ میں:- اس سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ ظاہری اقتدار کے زیر سایہ پروان چڑھی اور اس طرح ابن حزم کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوا جس کے لئے انہوں نے بڑی مشقت اٹھائی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ موحدین خانوادہ کے سلاطین کتاب و سنت پر عامل تھے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ظاہری فقہ سے کیا تعلق تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ ظاہری اتباع کتاب و سنت ہی سے عبارت ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ ظاہری فقہ ہی وہ مسلک ہے جو کتاب و سنت کا داعی ہے اور تقلید سے باز رکھتا ہے۔ ابن حزم ان سلاطین کے نزدیک بڑی عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ بیان کیا گیا ہے کہ سلطان ابو یعقوب جب وارد اندلس ہوا تو ابن حزم کی قبر پر سے گذرا اور کہا یہ...... دیار مغرب کے سب سے بڑے عالم کی قبر ہے۔ موحدین نے فقہ ظاہری کو حیات نو بخشی اور لوگوں کو دیگر مذاہب و مسالک کی پیروی کرنے سے روک دیا۔

خلاصۂ کلام ابن حزم ایسے عالم جلیل نے اس طرح حیات جاوید پائی اور علماء اسلام میں ابد الآباد تک آپ کا نام نامی زندہ پائندہ و تابندہ رہا۔ گویا اندلس کا فردوس گم گشتہ اور ابن حزم باہم لازم و ملزوم اور ایک دوسرے کا جزو لاینفک ہیں۔

دعا ہے کہ خداوند کریم اسلام کا بول بالا کرے اور اسے پھر وہی شوکت رفتہ عطا کرے۔

بعونہ تعالیٰ اس کتاب کی تسوید و تحریر سے بروز جمعرات چھ رجب ۱۳۷۳ھ ہجری مطابق گیارہ مارچ ۱۹۵۴ء فارغ ہوا۔

ھُوَ نِعْمَ الْمَوْلٰی وَنِعْمَ النَّصِیْرُ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدَانَا لِھٰذَا
وَمَا کُنَّا لِنَھْتَدِیَ لَوْلَا اَنْ ھَدَانَا اللّٰہُ۔ وَھُوَ وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ۔

مصنّف

محمد ابو زہرہ

پروفیسر فواد یونیورسٹی۔ قاہرہ

۶۔ رجب ۱۳۷۲ھ

۱۱۔ مارچ ۱۹۵۳ء

خاکسار مترجم غلام احمد حریری

ایم اے (عربی) ایم۔اے (علوم اسلامیہ)

ایم۔او۔ایل (عربی)

فاضل السنہ شرقیہ

صدر شعبہ اسلامیات اسلامیہ کالج لائلپور

۶۔ مارچ ۱۹۶۷ء

۱۷۱۔ ڈی پیپلز کالونی لائل پور۔

سوانح ہی سوانح

حیات امام احمد بن حنبلؒ

تالیف : محمد ابو زہرہ (مصر)
ترجمہ : سید رئیس احمد جعفری

حضرت امام احمد بن محمد بن حنبلؒ کے حالات و سوانح ، ان کے افکار اور حنبلی فقہ کی امتیازی حیثیت کا تفصیلی جائزہ۔

قیمت دس روپے

غزالی نامہ

مصنف : جمال ہمائی
ترجمہ : رئیس احمد جعفری

حضرت امام غزالیؒ کے حالات و سوانح و تعلیمات کا ایک حسین مرقع - قیمت ۹ رو

انبیائے قرآن

قرآن مجید میں مذکور تمام انبیائے کرام کے مفصل و جامع حالات ، تاریخی و علمی لحاظ سے مستند اور معیاری ، جس پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا احتشام الحق تھانوی نے فرمایا ہے کہ اس کا مطالعہ فہم قرآن میں بھی ممد و معاون ثابت ہوگا۔

انبیائے قرآن حصہ اول

از جمیل احمد ، ایم - اے

حضرت آدمؑ سے حضرت یوسفؑ تک
از ابتدا تا ۱۸۱۷ ق م قیمت ۱۱ روپے

انبیائے قرآن حصہ دوم

از جمیل احمد ، ایم - اے

حضرت ایوبؑ سے حضرت یوشعؑ تک
۱۶۰۰ ق م تا ۱۴۰۰ ق م قیمت ۱۰ روپے

انبیائے قرآن حصہ سوم

از جمیل احمد ، ایم - اے

حضرت شموئلؑ سے حضرت عیسیٰ تک
۱۱۰۰ ق م تا ۳۳ء قیمت ۱۳/۵۰ روپے

خطیب قرآن

از مولانا سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مکمل حالات و سوانح قرآنی اسناد کے ساتھ۔

قیمت ۱۲/۵۰ روپے

امام مالکؒ

مصنفہ: محمد ابو زہرہ (مصر)
ترجمہ و حواشی : عبداللہ قدسی

امام دارالحجرت حضرت امام مالکؒ کے سوانح حیات پر جامع اور مفصل کتاب -

قیمت دس روپے

آثار امام شافعیؒ

تصنیف: محمد ابو زہرہ (مصر)
ترجمہ : سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

فقۂ اسلامی کے تدریجی ارتقا اور امام شافعیؒ کے فضائل و کمالات اور مجتہدات پر ایک تحقیقی اور تنقیدی نظر -

قیمت بارہ روپے

آثار امام محمد و امام ابو یوسفؒ

ترجمہ رئیس احمد جعفری (ندوی)

فقۂ حنفی کے امام کبیر اور مجتہد اعظم امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے آثار و اخبار، حالات و سوانح ، مجتہدات فتاویٰ کا ایک دلاویز مرقع - قیمت ۱۲/۵۰ روپے

امام ابو حنیفہؒ

مصنف محمد ابو زہرہ (مصر)
مترجم رئیس احمد جعفری (ندوی)

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے فقہی سرمایہ کا مکمل جائزہ ، ان کے فقہی اصولوں پر ایک بے لاگ تنقید و تبصرہ اور ان کی حیات گرامی کا مختصر لیکن جامع اور دلاویز مرقع۔

قیمت ۱۵ روپے

حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ

تالیف : محمد ابو زہرہ (مصر)
ترجمہ : رئیس احمد جعفری
مقدمہ : مولانا غلام رسول مہر

امام احمد بن تیمیہؒ کے مکمل حالات زندگی پر جامع اور مفصل حالات

قیمت ۲۱ روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز ، پبلشرز ، کشمیری بازار - لاہور -